



الأبعاد التداولية

لنظرية المجاز عند ابن تيمية

تأليف

أ.د. فريدة زمرد

أستاذ التفسير بدار الحديث الحسنية



الأبعاد التداولية

لنظرية المجاز عند ابن تيمية

ح وقف مركز تفسير للدراسات القرانية ، ١٤٣٩ هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

زمرد، فريدة

الأبعاد التداولية لنظرية المجاز عند ابن تيمية.

/ فريدة زمرد.- الرياض، ١٤٣٩ هـ

٦٧٢ ص؛ ١٧×٢٤ سم

ردمك: ٦ - ٤٤ - ٨١٧٥ - ٦٠٣ - ٩٧٨

١- القران - تفسير أ.العنوان

ديوي ٢٢٧ ١٤٣٩ / ٣٣٣١

الطبعة الأولى

١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م



المملكة العربية السعودية - الرياض - حي الياسمين - طريق أنس بن مالك

الهاتف: ٠٠٩٦٦١١٢١٠٩٦٢٠ - فاكس: ٠٠٩٦٦١١٢١٠٩٧١٣ - ص.ب: ١٤٢١٩٩ - الرمز البريدي: ١١٢٢٢

البريد الالكتروني: info@tafsir.net الموقع الالكتروني: www.tafsir.net

الأبعاد التداولية

لنظرية المجاز عند ابن تيمية

تأليف

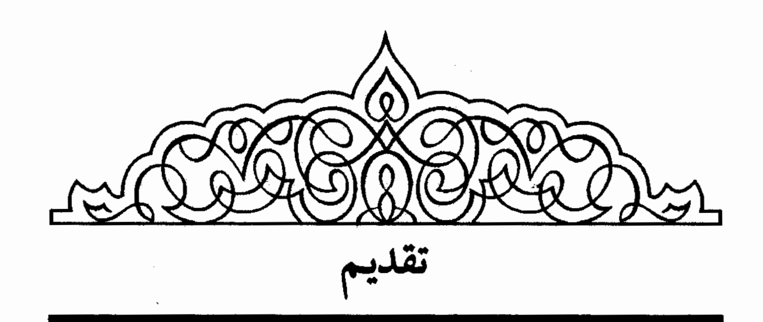
أ.د. فريدة زمرد

أستاذ التفسير بدار الحديث الحسنية



أصل هذا البحث رسالة ماجستير أنجزت في بداية التسعينات من القرن الماضي (١٩٩٠م و ١٩٩٧م)، ونوقشت الرسالة في يونيو ١٩٩٧م، وأجيزت بميزة حسن جدًّا، مع تنويه من أعضاء لجنة المناقشة واعتبارها بمنزلة أطروحة دكتوراه.

لم أشأ أن أتصرف في مضمون الرسالة، ولا في المعطيات العلمية الموجودة فيها، رغم مضي سنوات طويلة على إنجازها؛ لأنني أردت أن تكون شاهدة على جهد تلك السنوات...



تقديم

حرصنا في المركز على ألا نقدم للقارئ الكريم إلا الدراسات التي تقدم إضافةً علميةً جديرةً بالقراءة في أي جانب علمي من جوانب الدراسات القرآنية التي يعنى بها المركز، والكتاب الذي بين يديك أيُّها القارئُ الكريم يعالج قضيةً علميَّةً حظيت بكثيرٍ من النِّقاش والجدل العلمي، وهو نقاش لا يختص بالدراسات القرآنية وحدها، بل يتعدى ذلك لعلوم اللغة والعقيدة والأصول والمنطق، كما أن الشخصية التي دارتْ حولها الدراسة من أكثر الشخصيات التي أثارت جدلًا في موقفها العلمي من تلك القضية.

إننا نتحدث عن قضية المجاز عند شيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية رحمه الله، تلكم القضية التي شغلت الكثير من الباحثين، وسودت بها مئات الصفحات، وقد وفقت الباحثة د. فريدة زمرد في هذه الدراسة التي بين أيدينا واستطاعت الغوص في أعماق هذه القضية، والوصول لنتائج جديرة بالتقدير؛ لعنايتها بالمنهجية العلمية، والتدقيق في فهم الأصول التي تأسس عليها بنيان هذه القضية بشكل عام وعند ابن تيمية بشكل خاص.

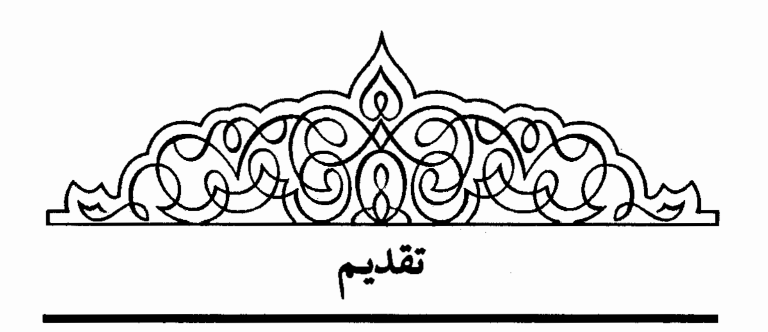
وقد خصَّصَتِ الباحثةُ الباب الأول لقضية المجاز قبل ابن تيمية، وتتبعتْ نشأتها الأولى ومجالاتها التي نبتت فيها؛ في البلاغة وأصول الفقه وعلم الكلام والفلسفة، وعالجتْ أصول المسائل والموضوعات المرتبطة بالمجاز في تلك العلوم، ثم تناولتْ قضيةَ المجاز عند ابن تيمية في أبعادها المختلفة؛ البعد

اللغوي والبعد المنطقي والبعد العقدي، وخصصت الباب الثالث للبعد التداولي، وخلصت في بحثها إلى أن كثيرًا ممن تناول قضية المجاز عند ابن تيمية لم يحالفهم التوفيق في فقه مراد ابن تيمية؛ سواء منهم من نسبه لنفي المجاز بإطلاق أو إثباته بإطلاق، وأن السبب في ذلك راجع إلى عدم الإلمام بالمنطلقات النظرية والمنطقية التي أسَّس ابنُ تيمية قوله عليها، لكون نظرة ابن تيمية لتلك القضية ناتجة عن منظومة فكرية مترابطة وتصور منهجي متكامل، وأنه لم يقبل المجاز بإطلاق ولم يرفضه بإطلاق؛ وإنما كانت رؤيته في القبول والرفض قائمةً على تصور متنوع للحقيقة تابع لسياقاتها اللفظية والتداولية، وإخضاع القول كيف كان لإجراءات القياس الشرعي.

وإنني أدعو المتخصصين في علوم الشريعة إلى قراءة هذه الرسالة النافعة لما حفلت به من نتائج مختلفة عن كثير من الدراسات التي سبقتها في تناول تلك القضية، والمركز إذ يقدم تلك الرسالة للقراء الكرام يصبو إلى الإسهام في إثراء الساحة العلمية والبحثية، وتحقيق جانب من جوانب رسالته في تطوير الدراسات القرآنية، وفتح آفاق جديدة رحبة للتجديد المنهجي والبحث المنهجي.

والله نسأل أن يوفقنا لخدمة كتابه ودينه وأن يبارك في أعمالنا وأعمارنا، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

أ.د. عبد الرحمن الشهري
مدير عام مركز تفسير



تقديم

الغرض من تجريد النظر في الأبعاد التداولية لنظرية المجاز عند ابن تيمية: توجيه البحث في زاويتين دقيقتين نستطيع من خلالهما امتحان الفروض التالية:

١ ـ يمكن القول: إن نظرة ابن تيمية إلى طرق «قراءة النص» و«مسائل التأويل» وعلاقتها بالمجاز، تتميز بجعله المجاز مقاما من مقامات الحقيقة وأسلوبًا يحدده السياق بأشمل معانيه. وهي نظرة تكاد تكون متفردة في تاريخ الفكر اللساني عند المسلمين وتطبيقاته البلاغيةً والأصولية والعقدية والتفسيرية: من جهة استمداده لها من نقده المنهجي المتفرد للمنطق الأرسطي، ووضعه لأسس المنهج التداولي في فهم الخطاب وتحليله.

٢ ـ عكس ما هو شائع في بعض الدراسات عن ابن تيمية، يمكن أن يُظهر موقف ابن تيمية من قضية المجاز في القرآن الكريم، أنه تمسك بالموقف الوسط بين غلاة أهل الباطن، وحرفية أهل الظاهر. وذلك بفضل نزعته الواقعية والنسبية المستمدة من تعميمه المنهجَ الأصولي على كافة مجالات اللغة والبلاغة والمنطق والتفسير...

٣ ـ تعتبر أبعاد هذه النظرية مقياسًا نلحظ به نزعة التجديد عند الحافظ أحمد ابن تيمية: بما هي عود إلى النبع الصافي، المتمثل في القرآن والسنة، وبما هي مواجهة ثقافية وعملية أصيلة ضد أشكال الغزو الفكري والعسكري التي هددت بيضة المسلمين في القرن السابع، والربع الأول من القرن الثامن للهجرة.

إن اختبار تلك الفروض يمكن أن يعود على البحث في مجال الدراسات القرآنية واللغوية والمنطقية بفوائد جمة. ولكن تنفيذها تعترضه صعوبات من

نوعين:

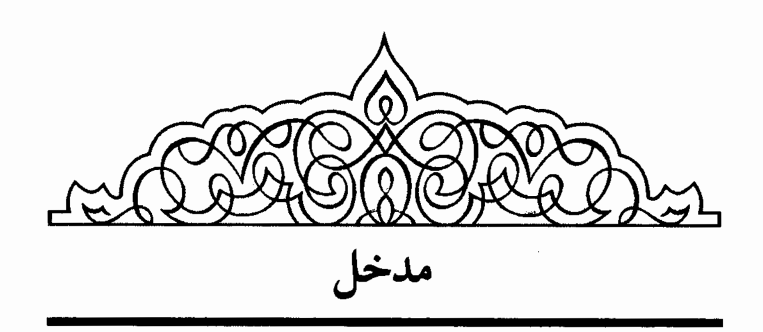
أولهما: صعوبات نظرية: تتمثل في شمول الموضوع واتساعه رغم تخصصه في قضيتين دقيقتين: قضية بلاغية، في المظهر، لكنها متشعبة الشجون والمسالك والقضايا؛ وهي قضية المجاز. ورجل واحد في منهجه وتطبيقاته، لكنه متعدد الآفاق والدروب والزوايا، هو الحافظ الذي «سارت بتصانيفه الركبان» كما يقول الحافظ الذهبي. هاتان الميزتان المختلفتان، أعني الاتساع والتخصص الدقيق، يجعلان مهمة الإحاطة بدقائق البحث، وتفصيل كل مجمله، وتقييد كل مطلقه، وتخصيص كل عموماته، وحل كل مشكَله، مهمةً جد عسيرة.

والنوع الثاني: صعوبات منهجية: فقد كان ابن تيمية يحاور سبعة قرون قد خلت قبله: أحاط بعلومها النقلية والعقلية، وناقشها جميعًا، واستحضرها وهو يدرس قضية المجاز في القرآن الكريم. وهذا يضع أمام الباحث مشاكل منهجية جمة:

* منها: وفرة المادة: مما يتضمن صعوبة في استقراء جميع النصوص، وانتقاء المناسب منها لطبيعة البحث ومقتضياته.

* ومنها: مشاكل التحقيق والتوثيق: إذ رغم وفرة المادة؛ فإن أغلب المصادر غير مطبوعة، والمطبوع منها غير محقق، والمحقق منها غير دقيق، والمحقق الدقيق منها قليل، وصعب المنال. ثم إن النقول التي يستحضرها ابن تيمية في نصوصه من القرآن والسنة وأقوال السلف والأئمة، أعلام المذاهب والملل والنحل، تعد بالمئات، والتحقق منها جميعها أمر يوشك أن يكون مستحيلًا.

* ومنها: مشاكل المنهج ذاته: فمناهج البحث في التراث متضاربة، والغالب منها على مراجع البحث فيه متأثر بنظريات غربية تتصادم مع طبيعة الفكر الإسلامي. وقل منها من يميز بين الأدوات العلمية التي ابتكرتها هذه المناهج، وبين الخلفيات الحضارية والثقافية التي توجهها.



مدخل

المجاز، وأحمد تقي الدين بن تيمية: إنهما ملتقى علوم وعوالم.

فأما المجاز، فعنده تتقاطع علوم اللغة والبلاغة والأدب والأصول والتفسير، والمنطق وعلم الكلام، والفلسفة والتصوف، والعلوم الإنسانية.

فالمجاز: إن كان مصطلحًا يدخل في أساس البلاغة، وينتمي إلى اللغة والأدب والنقد، فإنه من حيث يقابل بالحقيقة، تقابل الظاهر بالباطن، يكون ركنًا شديدًا تأوي إليه كل اتجاهات التأويل، وأداة من أدوات التفسير، ولفظًا في معجم الأصول، ينظر له، ويستعمله علم الكلام والفلسفة. وهو، من حيث مقارنته بالرمز والإشارة، يحتل موقعًا متقدمًا في التصوف والحكمة الإشراقية، وفي العلوم الإنسانية اليوم. وأخيرًا، فإنه من حيث ارتباطه بالاستعارة، فنًّا في الإقناع يأتي في مركز الصدارة من المنطق الصوري القديم، ومن البلاغة الجديدة، واللسانيات التداولية، والمنطق الحجاجي المعاصر.

ففي الفكر الغربي، ابتداء من أرسطو، سلمت البلاغة القديمة بأن «للكلمات معاني مستقلة في ذاتها»[1] بناءً على مبدأ ثبات الحقيقة، التي هي

(١) فلسفة البلاغة، ريتشاردز، ترجمة: ناصر حلاوي وسعيد الغانمي، نشر مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد ١٣ ـ ١٤، ١٩٩١، ص٣١.

مادة القول البرهاني، بينما ارتبط القول البلاغي الذي ولد من أصل قضائي أولًا[١]، بالقطاعين الخطابي والشعري في منطق أرسطو، وفي مرحلة لاحقة، صارت الصور البلاغية ـ وكل معمارها قائم على فكرة الحقيقة والمجاز[٢] ـ معرفة بأنها انحراف[٣] ومن ثَمَّ هيمن التمييز بين الحقيقة والمجاز، أو الأصل والفرع أو المجرد والمقترن، أو القاعدة والانحراف، أو الشعرية والدرجة الصفر البلاغية[٤]، ولم تلغ البلاغة الجديدة نظرية الانحراف، بل زادت من تضخيمها منذ الستينات حتى صارت دالة على البلاغة كلها[٥]. ولكنها أضافت مبدأي السياق والتداول منذ صدور مؤلف ريتشاردز «فلسفة البلاغة»، وازدهر المبدآن بفضل اللسانيات التداولية من جهة ومنطق الحجاج من جهة ثانية. واختلفت جهات النظر إلى الصور البلاغية المجازية بين: تيارات جنحت إلى توسيع مفهوم الرمز والإشارة وارتبطت بمذاهب الفلسفة والعلوم الإنسانية التي وجهت المذاهب الهيرمينوطيقية والسيميائية المختلفة. وتيار بنيوي شكلي هيمن على دعاة البلاغة الجديدة عند موربيه وجينيت وكوهين وجماعة «مو» (MU)، التي توظف الدرس البلاغي في مقاربة الصور والأساليب وتزعم استبعاد قصدية الذات المتكلمة. وتيار يقوده شارل بيرلمان وأوزوالد ديكرو وغيرهما، يرى في البلاغة فنًّا حجاجيًّا يهدف إلى الإقناع، فتكون الصور البلاغية مرتبة على مراتب السلم الحجاجي. وهي جهة زاوجت بين السياق والتداول معًا، وتم

---

(١) Introduction à la Rhétorique, Olivier Roboul, P.U.F, 1991, p: 15-16.

(٢) البلاغة القديمة، رولان بارث، ترجمة وتقديم: عبد الكبير الشرقاوي، نشر الفنك للغة العربية، المغرب، ١٩٩٤، ص١٥٩.

(٣) Introduction à la Rhétorique, Olivier Roboul, p: 75.

(٤) نفسه، وينظر: البلاغة القديمة...: ١٥٩ ـ ١٥٢، وأيضًا: بلاغة الخطاب وعلم النص (صلاح فضل)، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٢، ص٦٥ ـ ٦٤، ٢٠٠ ـ ١٩٨.

(٥) Introduction à la Rhétorique, Olivier Reboul, p: 76.

الربط ـ بفضل ذلك ـ بين الاستعارة وبين قياس التمثيل وقياس الأولى، وهما عمدة الأقيسة الأصولية عند المسلمين، التي وضعها ابن تيمية في واجهة منطقه.

أما في البلاغة العربية، فمع أن الكلمة الأولى فيها كانت هي الاعتراف بتنوع المقامات[١]، فإن التعريفات التي قدمها البلاغيون العرب للمجاز قد عرفت مرحلتين: مرحلة أولى: لم تكن ترتكز فيها الصور البلاغية على مفهوم « أصل اللغة» و«النقل»، ومرحلة ثانية: هيمنت فيها التعريفات القائمة على ذينك المفهومين بتأثير من النظرات المنطقية والكلامية التي نشرها المعتزلة والفلاسفة لأغراض «تأويلية». فصار اللفظ الحقيقي ما دل بنفسه مجردًا عن القرينة. والمجاز عبارة عن تجوز الحقيقة، أي استعمال الكلمة في غير ما وضعت له في الحقيقة[٢]. لكن: هل تدخل القرينة في تعريف المجاز؟ وهل هذه المغايرة تقتضي الفصل القوي بين الطرفين؟

أما دخول القرينة في تعريف المجاز، أي قرينة عدم إرادة اللفظ لما وضع له[٣]، فأغلب البلاغيين لم ينصوا على ذلك، كما لم ينص عليه جمهرة الأصوليين[٤]، لكن بعضهم رآها شرطًا في التعريف، ورآها آخرون شطرًا فيه، بينما فيهم من لا يراها شرطًا ولا شطرًا[٥]، وأما علاقة المغايرة بين الحقيقة والمجاز، فإن المجاز مشتق من جاز الموضع جوزًا وجؤوزًا وجوازًا، وأجاز إجازة ومجاوزة[٦]. فهل يقع المجاز تحت جنس الجَوز

---

(١) اللغة والتفسير والتواصل (مصطفى ناصف)، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٥، ص٣٣٦.
(٢) خزانة الأدب وغاية الأرب (ابن حجة الحموي)، دار القاموس الحديث، د.ت، ص٤٣٦.
(٣) كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، نشر أحمد جودت، مصر، ١٣٣٧هـ، ١/٢٣٥.
(٤) إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز في ضوء البيان القرآني، محمد توفيق محمد سعد، مطبعة الأمانة، مصر، ط١، ١٩٩٢، ص١٢ ـ ١١.
(٥) نفسه، ص١٤.
(٦) تاج العروس في جواهر القاموس، محب الدين الزبيدي، دار الإرشاد الحديثة ودار=

والمَجازَة، فيقتضي أحد أصلي «جَوَزَ» وهو وسط الشيء[١]، و«طريق القول»[٢]؟ أم هو للمجاوزة أقرب، فيقتضي بذلك الأصل الثاني، وهو القطع والانتقال والتعدي[٣]. اختار التقي السبكي المسلك الثاني، ورأى أن «الترك في شرط المجاز، ترك الحقيقة»[٤] ومال مع من مال إلى استحالة الجمع بين الحقيقة والمجاز. لكن ذهب طائفة إلى جواز الجمع بينهما، وثارت إشكالات ما حسم فيها من أحد، واضطرب القوم في حد الصور البلاغية عمومًا، والمجاز خاصة، وفي علاقة المجاز بالحقيقة. أهي علاقة تضاد واختلاف وتقابل؛ إذ المجاز ما يجاوز موضوعه الذي وضع له، فلا يعرف المجاز إلّا بذكر نقيضه وهو الحقيقة[٥]، لأنه «نقل الألفاظ من معنى

=الفكر، د.ت، ص٤/١٩، القاموس المحيط، الفيروز آبادي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨، ٢/١٦٨، كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ١/٢٢٩ لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، د.ت، ص٣٢٧ ـ ٥/٣٢٦، معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، د.ت، ص١/٤٩٤، المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تح: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ص١٠٣.

(١) لسان العرب، ٣٢٧ ـ ٥/٣٢٦، معجم مقاييس اللغة، ١/٤٩٤، المفردات: ١٠٣، المجاز وأثره في الدرس اللغوي، محمد بدري عبد الجليل، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠، ص٤٠ ـ ٣٨.

(٢) العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ابن رشيق، تح: محمد قرقزان، دار المعرفة، بيروت، ط١/٤٥٥ ، ١٩٨٨.

(٣) معجم مقاييس اللغة: ١/٤٩٤، لسان العرب: ٣٢٧ ـ ٥/٣٢٦، تاج العروس ٤/١٩، القاموس المحيط ٢/١٦٨، كشاف اصطلاحات الفنون ١/٢٩٩، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، أحمد مطلوب، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٩٦، ص٥٨٩.

(٤) الإغريض في الفرق بين الحقيقة والمجاز والتعريض، التقي السبكي، مطبعة الأمانة، القاهرة، ١٤٠٦هـ، ص١٧.

(٥) تاج العروس: ١٩/٤، كشاف اصطلاحات الفنون ١/٢٣٠، القاموس المحيط: ٢/١٦٨.

إلى آخر»[١]؛ أم أن المجاز مجرد طريق ومسلك إلى الحقيقة[٢]، فيكون من الإجازة التي هي «سعة في الكلام»[٣]؟ أم أن التجوز في الأمر هو الاحتمال والإغماض فيه[٤]؟

ولما كان معظم الناس قد ظنوا أن اللفظ الحقيقي ما كان ثابت المعنى، وأخذوا بتعريفات للحقيقة والمجاز مبنية ـ في غالبها ـ على اصطلاحات كلامية وفلسفية، فإن النزاع هنا صار سببًا في النزاع هناك، ووقع الخلاف ـ بسبب ذلك ـ في أصل وقوع المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم. لما امتد البحث إلى مسألة الصفات الإلهية، وخاضت فيه كل فرق التأويل، من متكلمين وفلاسفة وصوفية، وصار إثبات المجاز مدعاة لنفي الصفات[٥] ونزع البعض إلى الهجوم على المجاز بدعوى أنه كذب، ورأى ابن حزم في الشعر أنه كذب[٦]، وهي الفكرة التي رددها بعض فلاسفة الغرب في القرن السابع عشر للميلاد، فاعتبر جون لوك البلاغة فن الكذب، وجعلها ديكارت (ولوك أيضًا) حاجزًا بين العقل والحقيقة[٧]. حتى آل الأمر إلى منعها من

---

(١) معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مطلوب، ٥٨٩.
(٢) تاج العروس: ٤/١٩.
(٣) معجم المصطلحات البلاغية، ٥٨٩، وفي هذا الرأي نظر، فقد قال الدكتور مطلوب: إن الإجازة ليست فنًا بديعيًا كالجناس والتورية... وإنما تدخل في الكلام على الشعر (ص٣٣). فهي إذن كما قال الكفوي: مخالفة حركات الحرف الذي يلي حرف الروي، أو أن تتم مصراع غيرك. الكليات، الكفوي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط٢، ١٤١٣هـ ١٩٩٢م، القسم١، ص٦٠.
(٤) القاموس المحيط: ٢/١٦٨، تاج العروس: ٤/١٩.
(٥) ينظر: منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، مع تفسير أضواء البيان، محمد الأمين الشنقيطي، الرياض، ١٩٨٣، ج٤٢، ٩ ـ ١٠/٦.
(٦) التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، ابن حزم، ضمن رسائل ابن حزم، تح: د.إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت، ١٩٨٣، ج٣٥٥ ـ ٤/٣٥٤.
(٧) Introduction à la Rhétorique...p: 90.

مناهج التدريس بفرنسا في القرن التاسع عشر[١]. والظاهر أن علة ذلك ترجع إلى وضع البلاغة في سلم اليقين ضمن المنطق الأرسطي، هذا الذي عمق مفهوم الانحراف في تحديد ثنائية الحقيقة والمجاز.وهو مفهوم أصبح اليوم يضعّ عدة إشكالات وتساؤلات من ضمنها[٢]: هذا الانحراف يكون بالنسبة لماذا؟ وما معنى ذلك الأصل أو القاعدة أو الدرجة الصفر المفترضة؟ هل يتحدد بالعلاقة الطبيعية؟ أم بقانون اللغة؟ أم بقوانين المنطق؟ أم هو المعنى الأصلي الاشتقاقي، وهو مفهوم وهمي؟ أم الاستعمال العادي عند الناس، والناس أيضًا يتكلمون بكثير من اللحن والصور أي بالانحراف؟ أم خطاب العلماء الوظيفي؟.. إلخ.. والآن بعد أن تبين بفضل الدراسات العميقة عن حجاجية الاستعارة، انطلاقًا من تداولية الخطاب، والمنطق الحجاجي، أن «إمبراطورية البلاغة» قد قضت نهائيًا على دعوى برهانية القول الفلسفي ودعوى المعنى الثابت للفظة المفردة المطلقة المجردة عن كل سياق، وبعد إقرار البعد التداولي للغة الطبيعية برمتها؛ فإن قراءة تحليلية في نصوص ابن تيمية عن مسألة الحقيقة والمجاز تبين أنه قد وضع الأسئلة عينَها، وصاغ النتائجَ نفسَها، لكن من زاوية نظر خاصة.

هذا عن العلوم والعوالم التي يحيل عليها البحث في المجاز.

وأما ابن تيمية، فرجل شردته الحرب طفلًا، وانتهت إليه علوم الإسلام والحكمة والتصوف والكلام، واللغة والمنطق، فأعاد قراءتها بذكائه المشتعل في زمان مشتعل، هو النصف الثاني من القرن السابع الهجري والربع الأول من القرن الثامن، حيث يلتقي في صعيد واحد: العالَم الرومي، الغربي المسيحي، الذي كان يصقل سيفه الصليبي، ويقرأ على

---

(١) نفسه.

(٢) Introduction à la Rhétorique: p: 76 - 77, Esquisses sur une théorie figurale du discours.J.LGalay. Poètique N: 20. 1974. Ed Seuil, Paris, p: 396.

أطفاله حكاية الإسلام المتوحش الذي جاء ليقضي على تعاليم المحبة المسيحية! ثم الغزو الباطني القادم من خراسان: عالَم صَنَعته القرامطة والإسماعيلية، ورفعت لواءه الصوفية، والحكمة الإشراقية. ثم الهجوم التتري المسلح الذي قصد تبديل الدين، وتدمير الحضارة التي ترتسم على مظاهرها دماءُ الصحابة، وتسكن في معالمها تعاليمُهم!

لقد كان تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني الدمشقي (٧٢٨ ـ ٦٦١هـ) رجلًا «ألان الله له العلوم كما ألان لداود الحديد» فيما يقول الزملكاني[١]. وكان هذا، إلى جانب تنوع الينابيع التي استقى منها، وكثرة الأحداث في عصره، سببًا في صعوبة دراسة شخصيته[٢]، فقد حدد الشيخ أبو زهرة العناصر المكونة لشخصيته في أربعة[٣]، وجعلها أبو الحسن الندوي ثلاثة[٤]، واختصرها الجلينيد في عاملين[٥]. لكن، بالنظر إلى تنوع تلك العناصر وتداخلها، فإن من تأمل السيرة الثقافية والعلمية لابن تيمية وجدها كلها ابتلاء: إما بالمحنة من خلال ما تعرض له من مضايقات واعتقالات، أو بالنعمة حينما تولى أمور الحسبة. فلنمض في تحديد مغزى

---

(١) الكواكب الدرية في مناقب الإمام ابن تيمية (طبع في مجموع مع الرد الوافر، والقول الجلي)، ابن سيوف الكرمي الحنبلي، جمع وترتيب: فرج الله زكي الكردي، مطبعة كردستان ـ مصر، ١٣٢٩هـ، ص١٤٢.

(٢) ابن تيمية: حياته وعصره، آراءه وفقهه، محمد أبو زهرة، مطبعة علي مخيمر، ١٩٥٢، ص١٣ ـ ١٢.

(٣) نفسه، ص٩٥.

(٤) الحافظ أحمد ابن تيمية، أبو الحسن الندوي، تعريب: سعيد الأعظمي الندوي، دار القلم، الكويت، ط٣، ١٩٧٨، ص١٣١ ـ ١١٩.

(٥) الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، محمد السيد الجليند، القاهرة، ١٩٧٣، ص٢٢ ـ ١٧.

الأمرين معًا، مولين وجهنا خاصة شطر ما له علاقة بقضية الحقيقة والمجاز:

١ ـ مغزى المحنة: لقد عاش ابن تيمية حياة جهاد ثقافي ربا على الأربعين سنة، بين دروس عامة وخاصة، ومناظرات، وتصانيف، ومراسلات مع شخصيات علمية وسياسية عسكرية. لكنها ـ مع ذلك ـ حياة قد انحصرت بين طفل ولد شريدًا مع أسرته ومات سجينًا في قلعته. ويجمع الدارسون والمؤرخون على أن فهم شخصية ابن تيمية ـ مجدد القرن الثامن الهجري(١) ـ يتطلب إحاطة بطبيعة عصره وحركاته السياسية والفكرية والانقسامات السياسية التي تنازعته، والمهد الأسري الذي ترعرع فيه، والمواهب الشخصية التي تميز بها، والمصادر العلمية التي نهل منها ثقافته الموسوعية النادرة(٢).

كانت أول محنة شكلت مجد ابن تيمية العلمي، هي حرمانه من التدريس عام ٦٩٩هـ بسبب فتواه في «العقيدة الحموية الكبرى»(٣)، وكان صك التهمة يتعلق بمسألة المجاز في الصفات الإلهية، حيث نفى ابن تيمية صفة المجاز

---

(١) ابن تيمية السلفي، محمد خليل هراس، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٤، ص١٨٦ وينظر: الحافظ أحمد بن تيمية، الندوي، ص٩ وما بعدها وص١٩٤ ـ ١٧١.

(٢) لمعرفة طبيعة العصر الذي عاش فيه ابن تيمية وسيرة حياته يقرأ مثلًا: البداية والنهاية في التاريخ، ابن كثير، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٥١هـ ١٩٣٢م، ج١٤، والكواكب الدرية في مناقب الإمام ابن تيمية (في مجموع) لأبي السيوف الكرمي الحنبلي، والعقود الدرية في مناقب أحمد ابن تيمية، تح: محمد حامد الفقي، مطبعة حجازي، القاهرة، ١٩٣٨، وتذكرة الحفاظ، شمس الدين الذهبي، دار إحياء التراث العربي، د.ت، وحياة شيخ الإسلام ابن تيمية، محمد بهجة البيطار، المكتب الإسلامي، ط٢، وابن تيمية، حياته وعصره... محمد أبو زهرة، والحافظ أحمد بن تيمية، أبو الحسن الندوي، وابن تيمية السلفي، محمد خليل هراس، وابن تيمية، عبد العزيز المراغي، دار إحياء الكتب العربية، وابن تيمية، محمد يوسف موسى، أعلام العرب، مصر، ١٩٦٢.

(٣) ابن تيمية السلفي، هراس، ٢٧ ـ ٢٦، الحافظ أحمد ابن تيمية، الندوي، ص٤٥ ـ ٤٤.

عنها، وبرهن بالكتاب والسنة وأقوال السلف والأئمة وبعض أعلام المتكلمين أنفسهم على ضرورة الإيمان بالصفات دون تأويل أو مجاز[(١)]. ولكن السنوات القلائل التي تلت هذه التجربة أظهرت وجه القوة في شخصية الرجل، ففي سنة ٦٩٩هـ كان سفيرَ الإسلام إلى قازان عظيم التتار. وخلال السنوات الأولى من القرن الثامن، تنقل ابن تيمية بين محرض على القتال ومشارك فعلي فيه بسيفه وفرسه. وعلى واجهة أخرى توجه إلى جبال الجرد وكسروان حيث قبائل الروافض الباطنية الذين ساندوا الصليبيين والتتار واستذلوا معهم المسلمين. وتم القضاء على أولئك الروافض[(٢)]. حتى إذا جاء عام ٧٠٥هـ تعرض ابن تيمية لمحنة ثانية أشد، بتحريض من دعاة وحدة الوجود، وبحكم من الفقيه ابن مخلوف[(٣)] الذي حكم عليه بالسجن، وكان مما يتضمنه صك التهمة التي وجهها إليه «خصمه القاضي» يتضمن كون ابن تيمية يقول: إن الله فوق العرش حقيقة[(٤)]. وفي سنة ٧٠٩هـ تعرض ابن تيمية إلى محنة ثالثة في مصر ـ مركز وحدة الوجود آنذاك ـ بعد شكاوي من

---

(١) البداية والنهاية: ١٤/٤، ابن تيمية السلفي: ٢٧ ـ ٢٦، الحافظ أحمد ابن تيمية: ٤٥ ـ ٤٤.

(٢) البداية والنهاية: ١٤/٣٥، ابن تيمية، محمد يوسف موسى: ٨٠ ـ ٨٩، والرافضة فرقة تركت زيد بن علي رضي الله عنهما لما امتنع عن تكفير الشيخين، وغالوا في حب آل البيت، وكان منهم دعوة الباطنية. ينظر في الروافض وفرقها: الفرق بين الفرق، عبد القاهر بن طاهر البغدادي، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، ص٧٢ ـ ٢٩.

(٣) هو عيسى بن مخلوف بن عيسى المغيلي، كان من أعيان المالكية بالديار المصرية وولي القضاء فيها. ت: ٧٤٦هـ . ترجمته في الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، إبراهيم بن فرحون، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ص١٨٤.

(٤) كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، لابن رجب، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ٣٩٧ ـ ٤/٣٩٦، الحافظ أحمد ابن تيمية، الندوي، ٨٢ ـ ٧٥، الإمام ابن تيمية، الجليند، ص٢٣ ـ ٢٢، البداية والنهاية: ٥٤ ـ ١٤/٥٣، ابن تيمية، يوسف موسى: ١٠٤ ـ ١٠١.

المتصوفة وغيرهم، حبس على إثرها بالإسكندرية. وكانت التهمة أيضًا مشابهة. ثم جاءت المحنة الرابعة عام ٧٢٠هـ، حيث حبس لفتواه في قضية الحلف بالطلاق، كما هو ظاهر الأمر، والحقيقة أن السبب هو كثرة خصومه من الباطنية(١) وأهل الكلام والفلسفة الذين عجزوا عن مناظرته في مسائل العقيدة فرأوا في حبسه إبعادًا لأفكاره عن الناس، لكنه حول سجنه إلى ساح جهاد فكري ودعوي(٢). فلما جاء عام ٧٢٦هـ تعرض الشيخ للمحنة الأخيرة، وهي حبسه في القلعة حتى مات فيها، والسبب أيضًا ذو علاقة بالعقيدة، وهو محاربته للنزعة القبورية من خلال فتواه عن شد الرحال إلى المقابر(٣).

وبين المحنة الأولى والأخيرة، عاش الرجل «يجري كما يجري التيار، ويفيض كما يفيض البحر» كما يقول الحافظ البزار(٤)، إمامًا في كل علم، حفظًا وفهمًا وتأليفًا ومناظرة، مكنه ذلك من بلوغ رتبة الإجتهاد(٥) في فترة مبكرة من حياته(٦).

إن المغزى العميق الذي يستفيده المرء من محن الرجل المتلاحقة أنها إذا ظهرت على أنها اعتقالات فكرية (فتاوي عقدية وفقهية)، فهي في أبعادها اعتقالات ذات مغزى تاريخي وسياسي فضلًا عن ذلك، فإبطال القول بالمجاز في الصفات كان يعني ـ مما يعنيه ـ مواجهة الفكر الباطني

---

(١) الباطنية: لقب لازم لمن يحكم: «بأن لكل ظاهر باطنًا ولكل تنزيل تأويلًا»، الملل والنحل، الشهرستاني، على هامش الفصل لابن حزم، دار المعرفة، بيروت، ط٢ بالأوفست، ١٩٧٥، ٢/٢٩. وينظر في دعوة الباطنية، أيضًا: الفرق بين الفرق للبغدادي: ٢٨١ ـ ٣١٢.

(٢) الحافظ أحمد ابن تيمية، الندوي، ص٨٧.

(٣) البداية والنهاية، ابن كثير، ١٤/١٤٣، ابن تيمية، محمد يوسف موسى: ١٠٧ ـ ١٠٩.

(٤) الكواكب الدرية: ١٥٥.

(٥) اللمام أحمد ابن تيمية...، الجلينيد، ص١٤، ابن تيمية، المراغي: ص٤٩.

(٦) فقد أفتى قبل بلوغ العشرين من عمره، ينظر: العقود الدرية: ٤.

الذي بدأ يهدد الوجود الإسلامي منذ فترة مبكرة على يد الشيعة والقرامطة[(١)] ثم الصليبيين والروافض والتتار. وكان طبيعيًا أن تفرض هذه المواجهة صراعًا ثانويًا مع الأشاعرة الذين كانوا قد التقوا بالفكر الصوفي في لحظات تاريخية كثيرة، أهمها لحظة الغزالي. ولقد حلل شيخ الإسلام بنفسه عوامل السقوط والهزيمة في تاريخ المسلمين وعزاها إلى العوامل الداخلية ممثلة في سيطرة الباطنية على بلاد الشام على يد المعطلة والفلاسفة والصوفية، والشيعة... وما صاحب ذلك من تعطيل الشرائع وسيادة مظاهر النفاق والزندقة والإلحاد والبدع والفجور[(٢)].

لقد مر التيار الباطني عبر ثلاثة مراحل:

١) مرحلة أبي الخطاب[(٣)] التي تشكل أول المراحل الإسماعيلية[(٤)] وتمتد إلى تكوين المملكة الفاطمية بمصر.

٢) مرحلة المملكة الفاطمية التي تمتد إلى موت المستنصر عام ٤٨٧هـ.

٣) مرحلة الإسماعيلية التي سماها الشهرستاني بالدعوة الجديدة، والتي سادت خراسان منذ اغتيال «نظام الملك» عام ٤٨٥هـ[(٥)]. ورغم

---

(١) القرامطة: أتباع حمدان قرمط، من دعاة الباطنية، لقب بذلك لقرمطة في خطه أو خطوه، ينظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، ص٢٨٢.

(٢) رسالة الفرقان بين الحق والباطل، مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن محمد بن القاسم وابنه، مؤسسة قرطبة، ١٩٦٩, ١٨٢ ـ ١٣/١٧٧.

(٣) هو محمد بن أبي زينب الأسدي الأجدع (أبو الخطاب)، عزا نفسه إلى أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق الذي تبرأ منه لما وقف على غلوه، إذ زعم إلهية الأئمة، ترجمته في الملل والنحل، للشهرستاني: ١٧ ـ ٢/١٥، والفرق بين الفرق للبغدادي: ٢٤٧.

(٤) هم من فرق الشيعة، يرون الإمامة في محمد بن اسماعيل بن جعفر، وكانوا من غلاة الباطنية. ينظر: الفرق بين الفرق للبغدادي: ٦٣ ـ ٦٢، الملل والنحل، للشهرستاني: ٢٩ ـ ١/٢٧.

(٥) ينظر: الملل والنحل، للشهرستاني: ٣٦ ـ ١/٣٢، الكامل في التاريخ، لابن كثير،=

محاولة الغزالي رد هذا الهجوم في «المستظهري» إلّا أنه لم يلبث أن خضع لمؤثراته ابتداء من «المنقذ من الضلال». الشيء الذي جعل علم الكلام يشهد بداية تأثره بالباطنية منذ هذه المرحلة[١]، فمال الأشاعرة المتأخرون إلى طريق الفلسفة والاعتزال بدءًا من الرازي، وشاع التصوف والحلولية ووحدة الوجود، وراجت بضاعة الفلاسفة، الذين وضعوا للمذهب الباطني أسسه المنطقية والتنظيمية وصار التأويل مطمع الجميع، وكانت دعوى المجاز أساسه.

لقد كان الصوفية يقتسمون مع الحروفيين[٢] والفلاسفة والباطنيين الرغبة في ترجمة كل المعاني القرآنية إلى لغاتهم الخاصة[٣]؛ فصار النسيج القرآني ينظر إليه على أنه معجم صوفي[٤]. وبالمقابل كان الشيعة يستعملون نفس المنهج، يبحثون في القرآن عن تاريخهم الخاص، أو قل: يرجعون للقرآن للتحقق من المطابقة بين نظامين: نظام التمثيل القرآني ونظام التاريخ[٥]. وهذا ما يفسر تشديد ابن تيمية على مواجهة فرق الباطنية كالروافض والنصيرية الذين أدى بهم منهجهم الرمزي في تفسير القرآن الكريم إلى البحث عن المعنى الخفي والباطن للنص، وتعريف دائم لمعنى الآيات

=راجع أصوله وعلق عليه مجموعة من العلماء، دارالكتاب العربي، بيروت، ط٦، (دت)، ٨/١٦١.

(١) الفيلسوف الغزالي، عبد الأمير الأعسم، دار الأندلس، بيروت، ط٢، ١٩٨١، ص٣٩ ـ ٣٨.

(٢) نثبتها كذا بصيغة الجمع، مع أن في النسبة إلى الجمع نظر، ولكن هكذا ذكرها أحمد العلوي (Les Hurufis) الذي إليه أحيلت هذه الفكرة هاهنا، ينظر: Hermenologie Coranique et Argumentation Linguistique, Ahmed Alaoui, Ed. Okad, 1992, p: 211.

(٣) نفسه، ٢١٢ ـ ٢١١.

(٤) نفسه، ٢١٢.

(٥) نفسه، ٢١٧.

القرآنية، مما جعل شرائعهم كلها رموزًا[١] مختلفة تمامًا عن شريعة المسلمين. ونجم عن ذلك سيادة مظاهر من البدع والخرافات والطرقية والعقائد الباطلة، فضلًا عن انتشار الفساد الاجتماعي والتمزق السياسي، وكانت الباطنية من أكبر أسباب ظهور التتار كما رأى ابن تيمية نفسه[٢]. بل كان يخشى قيام دولة للباطنية بالشام على نمط الدولة الفاطمية بمصر «تتمثل قوتها في قوة التتار، ومبادئها في مبادئ الباطنية والقرامطة»[٣]، ولقد تعضد شأن هذه الباطنية مع انتشار الحلولية والاتحادية القائمة على دعوى الاتصال الكامل والاتحاد المطلق بين الحق والخلق، وهي الفكرة التي طورتها الفلسفة المشرقية عند الفارابي وابن سينا، ووجدت أرضًا خصبة لانطلاقها في المدرسة الأندلسية مع ابن طفيل وابن رشد[٤]، وكان من أبطالها: ابن عربي والتلمساني وابن سبعين.

هذه هي الباطنية التي تبناها دعاة الحكمة الاستشراقية وتسللت إلى الفكر المنطقي نفسه، وصار بعض طلبة العلوم مولعين بنوع من جدل المموهين استحدثته طائفة من المشرقيين قائم على «استعمال الألفاظ المشتركة والمجازية في المقدمات، ووضع الظنيات موضع القطعيات»[٥].

من كل هذا، ندرك لماذا قال ابن تيمية: إن القرآن حقيقة متميزة، لا مجازات ولا استعارات، وندرك لماذا كانت المحنة. لقد كان أمام ابن تيمية

---

(١) أصول الإسلام ونظمه في السياسة والاجتماع عند شيخ الإسلام ابن تيمية، هنري لاووست، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، تقديم: د.مصطفى حلمي، دار الدعوة، مصر، ١٩٧٩م، ص٣١٩.

(٢) رسالة إلى نصر المنبجي: فتاوي ج٢/٤٧٥.

(٣) أصول الإسلام ونظمه...، لاووست، ص٣٢٠.

(٤) نفسه، ص٤٢٨.

(٥) من خطبة لكتاب مفقود لابن تيمية هو: «تنبيه الرجل الغافل على تمويه الجدل الباطل» ذكره صاحب العقود الدرية، ونقل شيئًا من خطبته، ص٣٣.

مهمة هدم كثير من المقدسات الثقافية في المنطق واللغة والعقيدة والتفسير... وإعادة بنائها وتجديدها «على نور القرآن ونبراس النبوة»[١]، أي بعقل سلفي يلتزم المعقول والمنقول. كان ابن تيمية، وهو يحارب تقسيم النصوص إلى وجهين متنافرين: ظاهر وباطن وحقيقة ومجاز، يستهدف مواجهة المد الباطني والهجوم التتري، والانحرافات العقدية والاجتماعية والانقسامات الطائفية والسياسية داخليًا، لقد كان ترجمان الشريعة ومصلحًا شاملًا[٢].

٢ ـ مغزى الحسبة: تدل الحسبة، عمومًا، على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكنها تعني، على وجه أخص، «سلطة ولي الأمر في مجال الحياة الاقتصادية لإقامة العدل»[٣]. وقد كان ابن تيمية ـ الذي خبر الابتلاء بالمحنة ـ قد تولى بنفسه مسؤولية الحسبة في دمشق منذ سنة ٦٩٩، فكانت، كما وصفها الندوي، نعمة سببت له النقمة بسبب طائفة من الفقهاء حسدوه عليها[٤]. وأما مظاهر هذه النعمة فقد بين ابن كثير أنها هي: «تقدمه عند الدولة، وانفراده بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وطاعة الناس له ومحبتهم له، وكثرة أتباعه، وقيامه بالحق، وعلمه وعمله»[٥]، لقد أقام ابن تيمية حسبة شرعية وخلقية[٦] لمهاجمة المنكر، ومخلفات العدوان التتري على دمشق وحكومة نائب الشام سيف الدين قبجق، وحارب مع مجموعة من أتباعه الخمارات ومظاهر الفساد والمنكر، ومظاهر الشرك، كتحطيم

(١) آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال الاقتصادي، محمد المبارك، دار الفكر، ط٣، ١٩٧٣، ص١٣.
(٢) الحافظ احمد ابن تيمية، ص٩.
(٣) آراء ابن تيمية في الدولة...، ص٢٣.
(٤) الحافظ أحمد ابن تيمية...، ص٦٧.
(٥) البداية والنهاية: ج١٤/٣٧.
(٦) ينظر بعض مظاهر حسبة الشيخ، مثلًا، في البداية والنهاية: ج١٤/٣٣ وما بعدها.

صخرة نهر البلوط بنواحي دمشق التي كانت تزار وينذر لها النذور[١]. لقد أسس ابن تيمية نوعًا من البوليس الشرعي[٢] وترأسه بنفسه، فأقام العدل، وكان نموذجًا في الورع، ووسع من مفهوم الحسبة ليشمل السلطة السياسية نفسها، فأقام علاقته مع هذه السلطة على أساس من العدل، والحرص على وحدة الجبهة الداخلية ضد العدوان الخارجي، فكان لا يفتر عن توجيه النصيحة للأمراء والسلاطين، ويحرضهم على العدل، وتطبيق السياسة الشرعية، ومواجهة العدو. ورغم الحفاوة الملكية التي كان يتلقاها أحيانًا، وخاصة بعد خروجه من معتقل الإسكندرية عام ٧٠٩هـ، فقد دهش خصومه بحلمه وعفوه وتسامحه مع قدرته عليهم[٣].

لقد كان مفهوم المنكر واسعًا في نظرة الشيخ، شمل الانحرافات الفكرية التي زرعها أهل الكلام والتصوف والفلسفة، فكانت حياته كلها ـ حتى وهو بين أسوار المعتقلات ـ حسبة فكرية بقلمه وحسبة فعلية بلسانه ويده. فواجه منطق اليونان وعقائد المتكلمين، وأقوال الفلاسفة، وشطحات الصوفية، وادعاءات الشيعة، وقدم الجواب الصحيح لمن بدلوا دين المسيح. ورأى تظاهر هؤلاء جميعًا ـ على مراتب متفاوتة ـ على استغلال دعوى المجاز لتحريف نصوص الدين، وإبطال الشرائع ـ بعضها أو كلها ـ. وكانت تجربة الحسبة قد أكسبته واقعية نسبية ميزت نظرته إلى «الحقيقة»، فجنح بهدي من ثقافته الشرعية العميقة، إلى رفض الأحكام المطلقة، والعبارات المجملة المشبهة، والماهيات المجردة، ناصبًا في كل موضوع يدرسه الأدلة النقلية والعقلية، مستحضرًا كل الحقول العلمية التي يتصل بها.

---

(١) الحافظ أحمد ابن تيمية، ص٦٢.

(٢) نفسه.

(٣) ينظر بعض اعترافات خصومه بذلك في: البداية والنهاية: ١٤/٥٤.

تلك سمة عامة في منهج ابن تيمية في التفكير. والحق إن منهج التفكير عنده يعد وحده بحثًا بكامله... وإنما قصارى الأمر ـ ها هنا ـ أن يقال: إن لمنهج التفكير عند ابن تيمية مصادر ومبادئ وأدوات:

فأما مصادره، فقد دعا ابن تيمية ـ الرجل الذي «طنت بذكره الأمصار»[1] ـ إلى فكرة أثرت على كل من جاء بعده من حركات الإصلاح في العالم الإسلامي، وهي «العودة إلى نبع الإسلام الصافي، وخط سيره الأصيل الذي حفظه، ونقله، ووعاه الجيل الأول من الصحابة والتابعين»[2]. لذا تميز بشدة تمسكه بالكتاب والسنة علمًا واتباعًا، حكى عنه ذلك جمهور الدارسين لأحواله ومقالاته، كابن كثير والزملكاني، والمزي، وغيرهم من القدماء، والندوي، والجليند، وهراس وأبو زهرة... وغيرهم من المحدثين[3]، مما جعل المنهج الفكري العام لابن تيمية هو منهج أهل السنة والجماعة، قائم على عقل سلفي[4]، به ينظر إلى كل المسائل والقضايا في الفقه والعقيدة والتفسير واللغة... لقد كانت مصادر التفكير في عصره تتأرجح بين إفراط في اتباع الرأي، يعجب به أهل الكلام والفلسفة، وإفراط في اتباع الذوق والكشف، يطمئن إليه دعاة التصوف، وإفراط في التمسك بظاهر من الحرف يميل إليه جماعة من الفقهاء والمحدثين، فولى وجهه

---

(١) العقود الدرية: ص٧.

(٢) آراء ابن تيمية في الدولة، المبارك، ص١٤، وينظر: ابن تيمية..، أبو زهرة، ص٢١٨ ـ ٢١٧.

(٣) ينظر على سبيل المثال: البداية والنهاية: ١٤/٣٦، الكواكب الدرية: ١٦٦، العقود الدرية: ٧، ابن تيمية..، أبوزهرة: ٢١٤.

(٤) ابن تيمية..، أبوزهرة: ٢١١، ابن تيمية السلفي، هراس: ١٨٣، الحافظ أحمد ابن تيمية، الندوي: ١٩٥ وما يليها، ابن تيمية والصوفية، محمد أحمد درنيقة وسوهام توفيق المصري، المكتب الإسلامي، ط١، ١٩٩٢، ص٣٩، ابن تيمية، محمد يوسف موسى: ص١٢٢ ـ ١٢٧، ١٤٦ ـ ١٤٥، ١٥٥.

كشحا عن كل هذه المصادر، وعاد إلى مصادر الفكر الإسلامي الأولى: وهي الكتاب والسنة والإجماع وأقوال السلف وأهل العلم من الأئمة الأعلام. ومع أنه حنبلي النشأة والأسرة، إلّا أنه نهل من كل مذهب، ودرس كل فن، حتى صار من أهل الاجتهاد، لا يفتي إلّا بما قام الدليل عليه نقلًا وعقلًا[١]، بل أقام من الأدلة ما لم يسبقه إليها أحد[٢].

وبفضل ذلك تمسك ابن تيمية «بفكرة أكثر منهجية»[٣]، للتخلص من خطر التقليد الذي اجتاح الدرس الفقهي والعقدي عند المسلمين، وخاصة بالنظر إلى طبيعة العلاقة التي كان الفقهاء وأهل الكلام يتداولونها، بين النص والإجماع، حيث قال من قال منهم بمجازية النص القطعي أو بنسخه إذا عارض الإجماع[٤]. فثار ابن تيمية على هذا الاتجاه، ونادى بإعادة الاحتكام إلى الكتاب والسنة باعتبارهما أصح مصادر التشريع، والبحث في مجالات أخرى عن عوامل لتطوير الشريعة مثل القياس والمصلحة[٥]. إن الطابع الأصولي الذي يتجلى في المعرفة بمقاصد الشريعة وروح الدين الإسلامي هي أولى الخصائص التأليفية لابن تيمية[٦] وهي التي كتبت لأفكاره ورسائله التأثير والاستمرارية.

وأما المبادئ التي تؤسس لمنهج التفكير عند ابن تيمية، فهي ثلاثة:

(أولها): الشمول والنسبية، أما الشمول فلصفة «الإحاطة» أو «الجامعية»

---

(١) آراء ابن تيمية في الدولة: ١٤، مقارنة بين الغزالي وابن تيمية، محمد رشاد سالم، دار القلم، الكويت، ١٩٩٢ ص٢٣، ابن تيمية، أبو زهرة: ٢١٦، ٢١٧، الكواكب الدرية: ١٦٦، كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، أبو الفرج عبد الرحمن البغدادي، ٢/٣٨٩.

(٢) ابن تيمية السلفي، هراس: ١٨٣.

(٣) أصول الإسلام...، لاووست، ١٢٧.

(٤) نفسه.

(٥) نفسه.

(٦) الحافظ أحمد ابن تيمية، الندوي: ١٣٣.

أو «الموسوعية» التي طبعت تكوينه الثقافي[(١)]، ذكرها ابن عبد الهادي فقال عنه: «كان بحرًا لا تكدره الدلاء»[(٢)]. وأقرها العلامة الزملكاني وقال: «كان إذا سئل عن فن من العلم ظن الرائي والسامع أنه لا يعرف غير ذلك الفن»[(٣)]. وإليها أشار البرزالي وشمس الدين الذهبي وغيرهما[(٤)]، وذكر ابن كثير إحاطته للعلوم بسبب لزومه السماع بنفسه عدة سنين، وحفظه لكل ما سمع، حتى صار إمامًا لكل فن. و«كان أعرف بفقه المذاهب من أهلها الذين كانوا في زمانه وغيره، وكان عالمًا باختلاف العلماء، عالمًا في الأصول والفروع والنحو واللغة، وغير ذلك من العلوم النقلية والعقلية»[(٥)].

وقد كان من أثر هذه الشمولية في منهجه جمعه بين مجالات مختلفة من المعرفة في دراسته للموضوع الواحد، مما جعل كتاباته تتميز بخاصية الاستطراد[(٦)]، في عرض أقوال المذاهب، أو تأصيل بعض القواعد والأصول، حتى قال الشيخ أبو زهرة عن ابن تيمية في مصنفاته الفقهية إنه كان «نسيج وحده في التحري والاستقصاء والتتبع والإحاطة»[(٧)]. وهو كما قال، في كل كتبه ورسائله.

---

(١) ابن تيمية السلفي: ٢٧ ـ ٣٠، ابن تيمية والصوفية: ٤٨ ـ ٥٠، آراء ابن تيمية في الدولة: ١٤، الحافظ أحمد ابن تيمية: ٣٨، ٤١، ١٢١، ١٢٩، ١٣٤، ١٣٥، ابن تيمية، أبو زهرة: ١٢ ـ ١٣.

(٢) العقود الدرية: ٧.

(٣) العقود الدرية: ٧، الكواكب الدرية: ١٤٢، الذيل على طبقات الحنابلة، ابن رجب، ٢/ ٣٩٠، طبقات المفسرين، الحافظ شمس الدين محمد بن علي الداوودي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ١/٤٩.

(٤) نجد بعض أقوالهم في الكواكب الدرية، مثلًا: ١٢، ١٣، ٢٢ ـ ٢٣.

(٥) البداية والنهاية: ١٤/١٣٧.

(٦) الاستطراد عند ابن تيمية، عبد القادر حامد، مجلة البيان، لندن، ع٥٩، س١٩٩٣، ص٨، ابن تيمية..، أبو زهرة: ٥٢٢.

(٧) ابن تيمية، أبوزهرة، ص٥٢١.

غير أن صفة الشمولية ـ هنا ـ لا تلغي طابع النسبية في مذهبه، بل إنها ـ على العكس من ذلك ـ كانت سببًا من أسبابها، فقد أكسبته سعة في الأفق وتواضعا في الفكر والسلوك، ونسبية في تصوره للحقيقة، وميلًا إلى «رفع الملام عن الأئمة الأعلام»، وإلى قبول الحق ولو ممن خاصموه، إذا كان فيه التأييد لمنهج السلف.

(والثاني): الطابع النقدي: ويرجع هذا إلى إحاطته بكل تراث الإنسانية[١]، من جهة، وإلى نزعته الإصلاحية التي قامت من أجل تجديد أمور الدين في عصره. فقبل ابن تيمية، كان الغزالي قد وضع منهجًا للنقد يقوم على مبدأ «تكافؤ الأدلة»، إذ يضرب دلائل الفرق بعضها ببعض، كما في «تهافت الفلاسفة» و«المستظهري»، وعلى هذا المبدأ سار ابن رشد في ثلاثيته الجدلية[٢]، أما ابن تيمية فرغم استفادته من هذه الطريقة ـ إذا اقتضت إليها الضرورة ـ فإنها لم تكن صلب منهجه النقدي، لأن طريقة ابن تيمية مأخوذة من نظرية الموافقة لديه، ومطبوعة بآداب المناظرة، وثقافة الحوار التي طبعت الفكر الإسلامي. لقد كان منهج الغزالي هو الهدم، بينما كانت طريقة ابن تيمية البناء الشامل[٣]، فأخرج من شمول ثقافته «فلسفة نقدية في غاية القوة والخصوبة»[٤]، مما جعل أحد دعائم منهجه: حرية التفكير وعدم التعصب لمذهب بعينه[٥]، ويظهر هذا بجلاء في التفسير والعقيدة واللغة...

---

(١) ابن تيمية السلفي: ٢٩.

(٢) وهي: «الكشف عن مناهج الدولة» و«تهافت التهافت» و«فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال».

(٣) للمقارنة بين الغزالي وابن تيمية في مناهج النقد، ينظر: ابن تيمية السلفي: ٥٧، مقارنة بين الغزالي..: ١٧ ـ ١٨، ٢٣ ـ ٢٥.

(٤) ابن تيمية السلفي: ٢٩.

(٥) ابن تيمية، أبو زهرة: ٢١٩.

كما يظهر في أهم جانب من بنائه المنهجي، وهو فكره المنطقي الذي شكل محاولة نقدية نادرة في الفكر الإسلامي(١).

(والثالث): العقل والربانية، وقد أفصح عن هذا في عبارة تناقلها بعض تلاميذه من بعده، فقال: «ربما طالعت على الآية الواحدة نحو مائة تفسير، ثم أسأل الله الفهم، وأقول: يا معلم آدم وإبراهيم علمني...»(٢). فهو علم وتبتل إذن؛ إذ إلى جانب ما ذكره الذاكرون من ذكائه المفرط، ونباهة عقله، ونفسه الطويل في المناظرة والتصنيف، كان رحمه الله من العارفين بالله، العازفين عن الدنيا، الزاهدين في أعراضها(٣). فجمع بين النقل والعقل والذوق في بلوغ الحق ودرك المعارف وإصلاح الأمة.

تلك هي المبادئ الثلاث التي أقام عليها ابن تيمية صرح منهجه الفكري، وقد توسل في تحقيقها إلى أدوات نجملها فيما يلي:

أولًا: دراسة المصطلح: إن أشد ما يميز مناظرات ابن تيمية هو إصراره المستمر على تحديد الألفاظ والمصطلحات رفعًا للإجمال والاشتباه والاشتراك، وهي عوامل تسبب اللبس في الفهم، وتكون مدعاة للتنازع(٤)، ولقد استعان ابن تيمية في دراسته المصطلحية المتميزة بالأسلوبين التاريخي التطوري، والوصفي التداولي للفظة، فقدم نظرات هامة عن كثير من الاصطلاحات الخلافية نحو: العقل والنقل والذات والتأويل والظاهر

---

(١) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، دار المعارف، ط٤، ١٩٧٨، ص١٤٨.

(٢) العقود الدرية: ٢٦.

(٣) الحافظ أحمد ابن تيمية: ١٥٥ ـ ١٩٥، ابن تيمية والصوفية: ٣٠ ـ ٣١.

(٤) ابن تيمية السلفي: ٥٩ ـ ٦٠، قاعدة نافعة في صفة الكلام، ابن تيمية: الرسائل المنيرية، المطبعة العربية، مصر، ١٣٤٣هـ، ٢/٥٠.

والباطن والحقيقة والمجاز... ويرى هراس أن هذا مما أضحت الفلسفات المعاصرة توصي به[١].

ثانيًا: تحرير النقول: وهذا أحد جانبي نظرية الموافقة عنده، وهو ذو وجهين:

أ ـ التزام صحيح المنقول من المأثور، أعانه عليه خبرته التامة بالحديث وعلومه، وحفظه لمتونه، حتى أنه «ليس لأحد أن يدعي أن له علم ابن تيمية بالكلام المأثور عن السلف الصالح من عهد الصحابة إلى عهد الأئمة المجتهدين»[٢].

ب ـ توثيق المقالات: فكان لا يعرض لآراء المذاهب تحليلًا ونقدًا إلّا بعد الاطلاع على آثارهم مشافهة أو من كتاب عرفه[٣].

ثالثًا: ضبط الأدلة العقلية: وهذا هو الجانب الثاني من نظريته في الموافقة، فهو يقيس أحوال الناس بما قررته بداهات العقول من أدلة. فمنها ما اتفقت عليه الفطر السليمة، كمبدأ عدم التناقض، ومنها استعمال أساليب القياس الصحيح، كقياس الأولى، والقياس التمثيلي، والبرهان بالخلف القائم على فرض صحة قول المخالف والنظر فيما ينتج عن ذلك الفرض من نقائض وأباطيل في عقول العقلاء... ويجدر القول هنا أن ابن تيمية قد وظف المنهجية الأصولية الشرعية في القضايا التي درسها، ولكنه فرق فيها بين ما يصلح لعالم الشاهد دون الغائب، وما يصلح لعالم الغائب دون الشاهد.

رابعًا: جودة الصياغة: وقد لخص ذلك الأقدمون فقال قائلهم: «كانت له اليد الطولى في حسن التأليف والتصنيف، وجودة العبارة والترتيب

---

(١) ابن تيمية السلفي: ٦٠ ـ ٦١.

(٢) ابن تيمية...، أبو زهرة: ٢٧٨.

(٣) ابن تيمية، عبد العزيز المراغي: ٦٩ ـ ٧٠، ابن تيمية السلفي: ٥٨.

والتقسيم والتبيين»[١]. ثم نوه بها المحدثون، فقال الشيخ أبو زهرة: إنه كاتب علمي مجود لألفاظه وأسلوبه، مع إشراق في الديباجة وطلاوة في العبارة، وسلامة في المنهج العربي[٢]...، أعانه على ذلك شاعرية وظفها في نضاله الفكري، جوابًا عن سؤال، أو توجيهًا لنصح، أو هجوًا لباطل[٣]. وتظهر جودة الصياغة ـ فضلًا عن ذلك ـ في جمعه بين الوضوح والعمق، فكتابات ابن تيمية «واضحة مشرقة نيرة لا تعقيد فيها ولا إبهام»[٤] مما «يجعل الفكرة جلية والعبارات بينة في الدلالة عليها»[٥]، هذا مع عمق في التفكير يرقى به إلى درجة العمق الفلسفي[٦]. لقد خلت كتاباته من الجفاف والتعقيد والاختصار، وهي الأمراض التي كانت قد بدأت تفتك بأساليب التأليف في عصره.

إن الأبعاد التداولية لنظرية المجاز عند ابن تيمية، مستمدة من منهج في الفكر قائم على تعميم الضوابط الأصولية على اللغة والمنطق والتفسير، ومبني على نقد دقيق للمسالك التي سار فيها المجاز قبله، بناء على تداولية تراعي أحوال المتكلم والمخاطب وطريقة الخطاب، وتنظر إلى المفاهيم والألفاظ باعتبارها حقائق تتنوع بتنوع مراتبها التخاطبية، فما هو محصول تلك المسالك؟ وكيف ناقشها ابن تيمية؟

---

(١) العقود الدرية: ٨، الكواكب الدرية ١٤٢، والعبارة للعلامة الزملكاني.

(٢) ابن تيمية، أبو زهرة، ٥٢٢.

(٣) كما جاء في رده على سؤال في القدر ورد عليه شعرًا، فأجاب رحمه الله بأكثر من مائة وعشرين بيتا ارتجالًا! ف ٨/٢٤٥ ـ ٢٥٥.

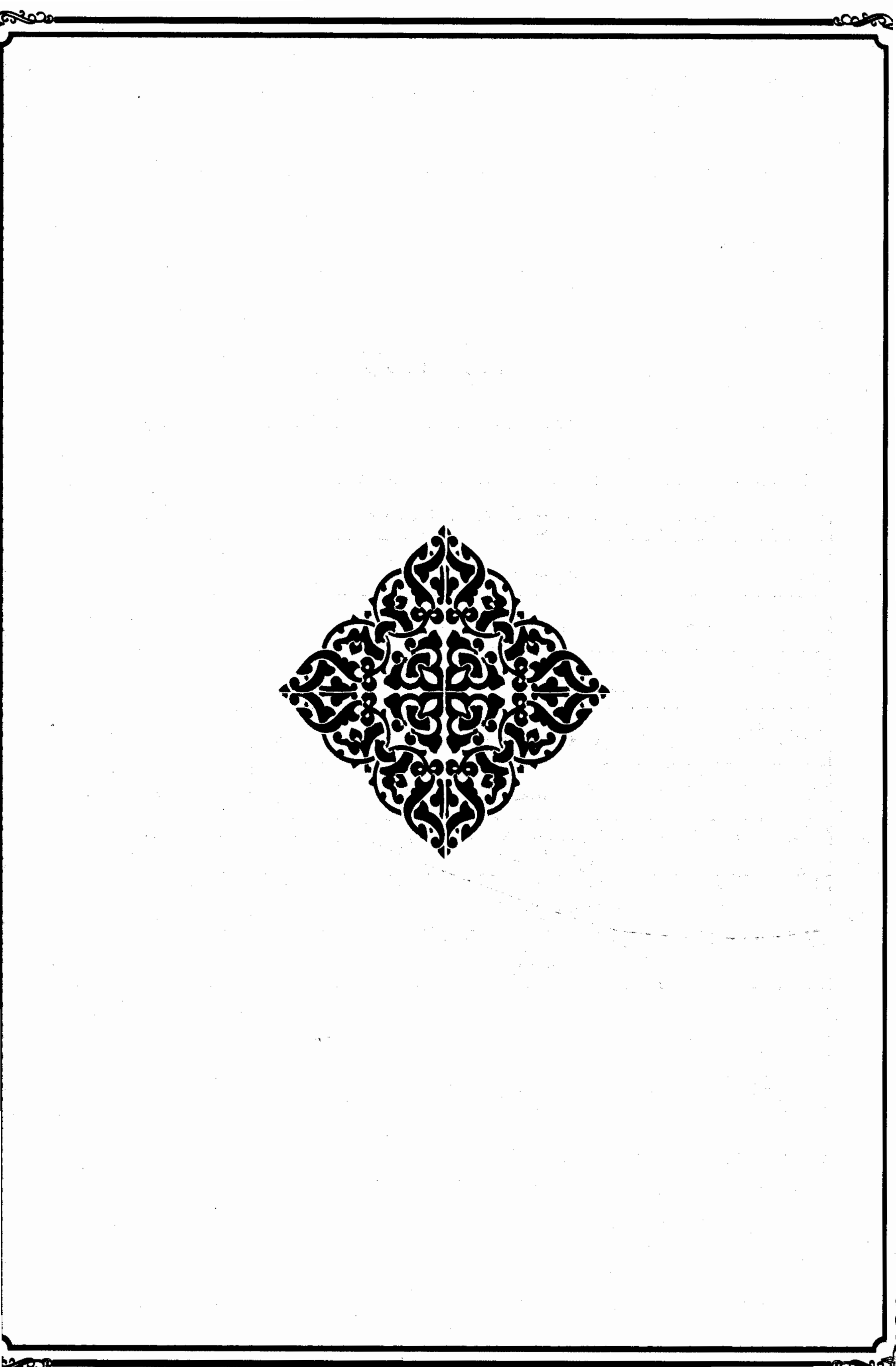
(٤) ابن تيمية...، أبو زهرة: ٥٢١.

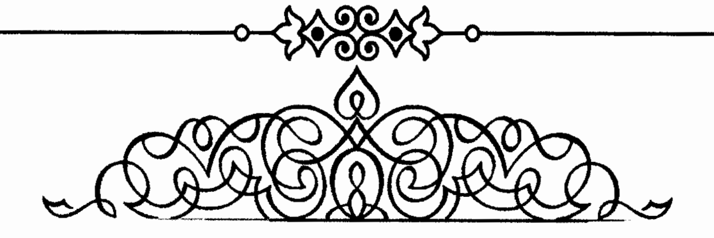
(٥) نفسه.

(٦) نفسه، ٥٢٢.

لائحة الرموز

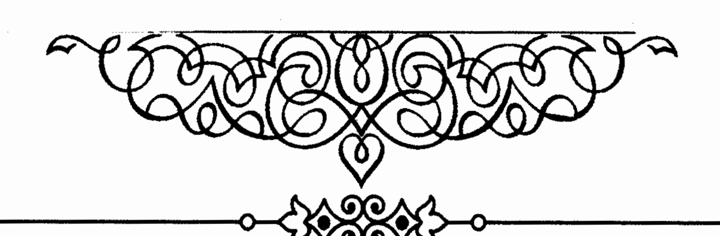
الرموز	الدلالات
ف	مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية
ط	الطبعة
م	المجلد
ج	الجزء
ص	الصفحة
تح	تحقيق
د.ت.	بدون تاريخ
ع	عدد (من مجلة)
س	السنة

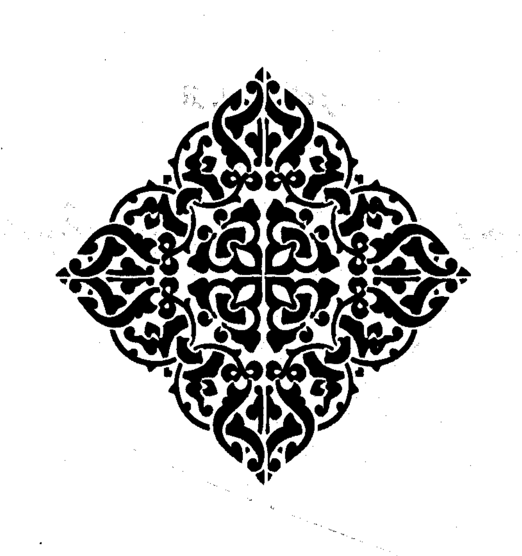


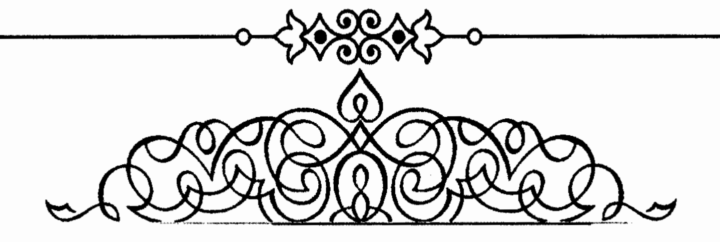


الباب الأول

قضية المجاز قبل ابن تيمية

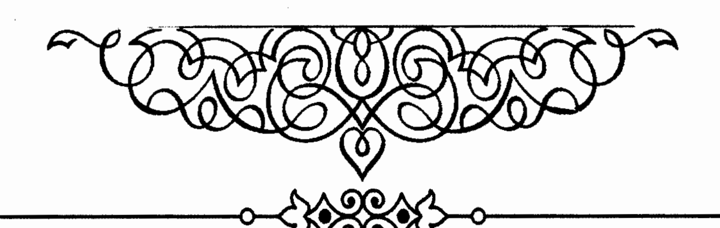


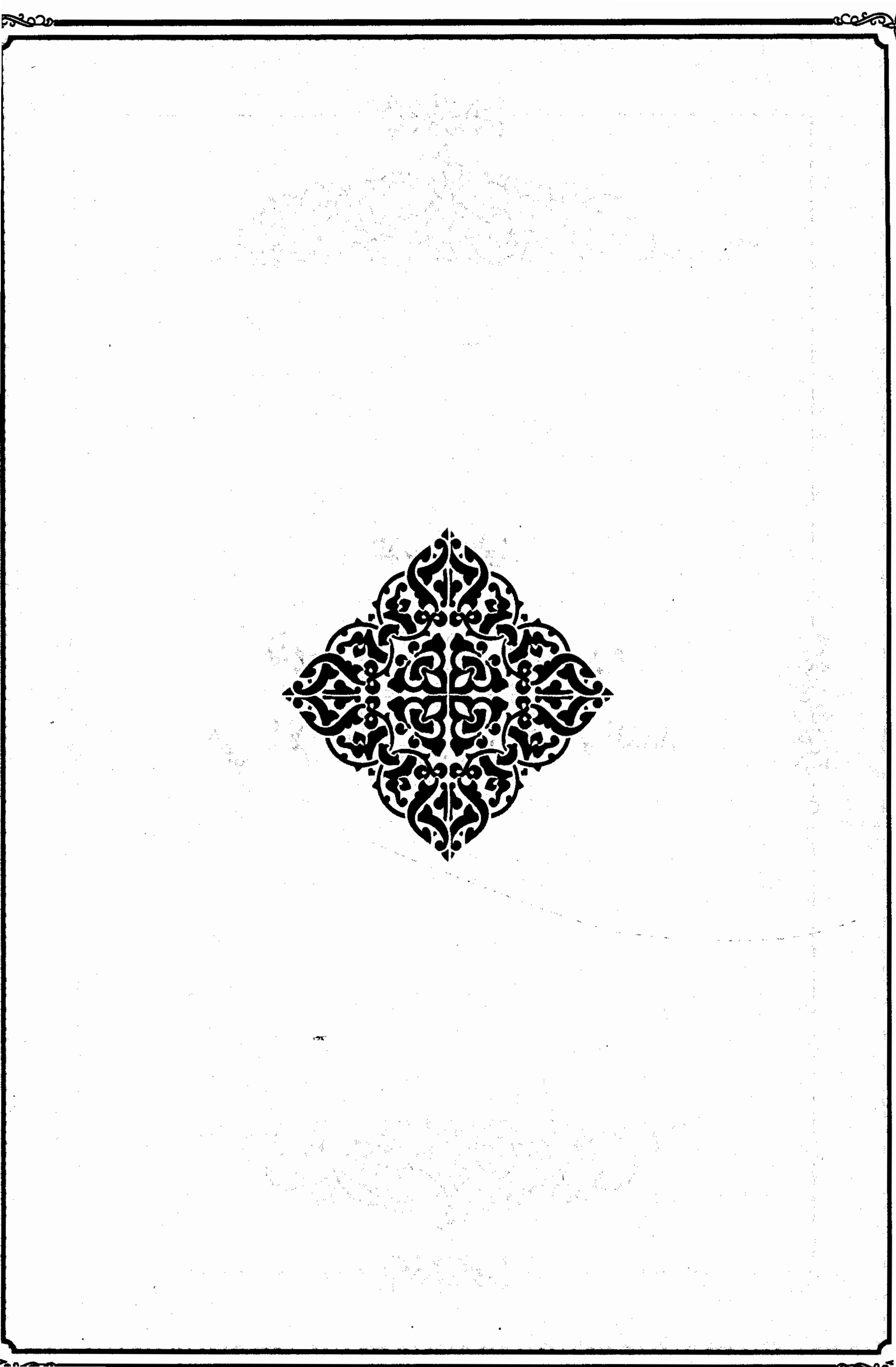


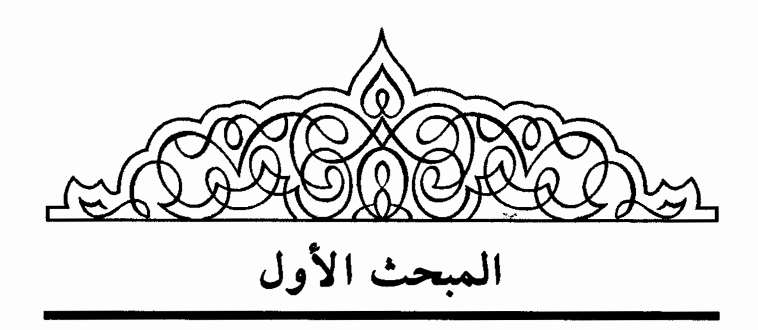


الفصل الأول

ظهور المجاز وتطوره
في الإعجاز والبلاغة والنقد







المبحث الأول

ظهور المجاز

القول في ظهور المجاز ونشأته وأصوله يعرف إشكالًا منهجيًا هامًا، وهو: هل ينبغي أن يؤرخ لمفهوم المجاز بدءًا من ظهور أشكال التعبير البلاغية الأولى لدى الإنسان القديم، أم بدءًا من نحت مصطلح المجاز نفسه؟ وبتعبير آخر هل ينبغي أن يؤرخ للمفهوم أم للمصطلح؟

لم يخف الدارسون صعوبة تحديد بداية استعمال مفهوم المجاز، وذلك نظرًا لارتباط هذا المفهوم بالإبداع الأدبي، وارتباط هذا الإبداع بالإنسان المبدع، وهكذا فقد يعود تاريخ استعمال المجاز إلى أولى قصائد الشعر الجاهلي لمن يرى المجاز عربيّ النشأة[1]، وقد تناقلت بعض كتب الأدب والنقد أن أول استعارة وقعت هي في قول امرئ القيس في وصف الليل:

وليل كموج البحر أرخى سدوله ... عليّ بأنواع الهموم ليبتلي

فقلت له لما تمطى بصلبه ... وأردف أعجازًا وناء بكلكل[2]

---

(١) الصورة الأدبية، مصطفى ناصف، دار الأندلس، ط٣، ١٩٨٣، ص١٢١.

(٢) العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ابن رشيق القيرواني، ج١/ ٤٧١، والبيتين من الطويل في ديوان امرئ القيس، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط٢، ١٩٦٤، ص١٨.

وقد تعود نشأة المجاز إلى عصور ما قبل الميلاد حين كتب شعراء اليونان قصائدهم وأساطيرهم، وحين كتب أرسطو كتاب «الشعر» و«الخطابة» وتحدث فيهما عن الاستعارة والتشبيه.

هذا عن المفهوم. أما المصطلح، فالذي عليه جمهور الدارسين[١]، أن أول من استعمل هذا المصطلح من العرب هو أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢٠٩) في كتابه الموسوم بمجاز القرآن.

وعلى العموم، فإن مصطلح «المجاز»، مصطلح نسبي غير منفصل عن السياق الفكري والاجتماعي الذي ظهر فيه، مصطلح ارتبط بالجدل الكلامي والنزاعات المذهبية، والخلافات بين الفرق، مصطلح ظهر وظهر معه الخلاف فيه، ظهر وتشعبت مسالكه في أصول النحو وأصول الفقه، وفي فقه الشريعة، وفي الوضع والمعاجم، وفي الأدب والبلاغة، وفي النقد والصرف، وفي الجدل والمنطق والتفسير.

١ ـ أبو عبيدة معمر بن المثنى ونحت مصطلح المجاز:

أجمع الدارسون على أن أول من تكلم بلفظ المجاز هو أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢٠٩)[٢]، وأن هذا المصطلح لم يأخذ طريقه في

---

(١) إلا من شذّ كعبد العظيم إبراهيم المطعني في كتابه «المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع»، عرض وتحليل ونقد، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٩٨٥، حيث ذهب إلى اعتبار استعمال سيبويه وأبي عمرو بن العلاء لألفاظ نحو: التوسع والاستعارة، كان بمعناها الاصطلاحي، ومجال مناقشة ذلك في الفصل الأول من الباب الثاني بإذن الله.

(٢) الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، جابر عصفور، دار التنوير، ط٢ ـ ١٩٨٣، ص١٢٤، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، حمّادي صمّود، سلسلة الفلسفة والآداب عدد ٦، مجلد ٢١، منشورات الجامعة التونسية، ١٩٨١، ص٤٠، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، نصر حامد أبو زيد، دار التنوير، ط١ ـ ١٩٨٢، ص٩٩، أثر القرآن في تطور=

الذيوع إلّا بعد ظهور كتاب «مجاز القرآن» الذي يعتبر أقدم مؤلف يصلنا بهذا العنوان[١]. لكنهم اختلفوا في مدلول هذا اللفظ في استعمال أبي عبيدة:

- فذهب البعض إلى أنه قصد به: تفسير الكلمة بمثل معناها، وعلى هذا فالكتاب كتاب تفسير غلب عليه الطابع اللغوي[٢].
- وذهب البعض إلى أنه قصد بالمجاز: الغريب، والكتاب كتاب في غريب القرآن[٣]، وأضاف البعض: وإعجازه[٤].
- وذهب البعض إلى أن معنى المجاز عند أبي عبيدة هو الاستعمال القرآني للغة أو طرق التعبير ومسالك القول في القرآن الكريم[٥].

=النقد العربي، زغلول سلام، دار المعارف، ط٣ ـ ١٩٦٨ ص٢٤٣، لمحات بلاغية في (معاني القرآن) للأخفش الأوسط، فتحي عبد القادر فريد، ط١، القاهرة ١٩٨٣ ـ ص١٤.

(١) ذكر صاحب «المجاز وأثره في الدرس اللغوي» كتابين بنفس العنوان سبقا كتاب المجاز لأبي عبيدة وهما كتاب (مجازات القرآن) لقطرب النحوي (ت٢٠٦)، و(مجاز القرآن) للفراء (ت٢٠٨)، لكنهما لم يصلا إلينا، ينظر: المجاز وأثره في الدرس اللغوي، ص٤٤ ـ ٤٥.

(٢) المجاز وأثره في الدرس اللغوي، ص٤٤، لمحات بلاغية في معاني القرآن ص١٨.

(٣) الإتقان في علوم القرآن (السيوطي)، المكتبة الثقافية، بيروت، ١٩٧٣، ١/١١٣، رؤية جديدة في معاني القرآن للنحاس، أحمد نصيف الجنابي، مجلة المورد، دار الجاحظ، العراق، م٧ ع٢، س١٩٧٨، ص١٢، القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، ص٢٤٥.

(٤) التعبير الفني في القرآن، بكري شيخ أمين، دار الشروق، ط٤، ١٩٨٠، ص١٥٨. ذُكر الكتاب فيه ضمن كتب الإعجاز، وربط البعض بين الكتاب والإعجاز: ينظر: المصطلح النقدي في نقد الشعر، إدريس الناقوري. دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ١٩٨٢، ص١٠٢، اتجاهات النقد الأدبي في القرن الرابع الهجري، أحمد مطلوب، الكويت، ط١، ١٩٧٣، ص١٢١.

(٥) الصورة الفنية، جابر عصفور، ص١٢٤، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ٤٢ ـ ٤٣، التفكير البلاغي عند العرب ص٤٠، المباحث البلاغية في ضوء الإعجاز القرآني،=

- وذهب البعض إلى أنه قصد بالمجاز معناه الاصطلاحي بما هو قسيم للحقيقة(١).

والظاهر أن جدة المصطلح قد تكون سببًا في تضارب الآراء في تحديد معنى اللفظ، وتصنيف الكتاب، ولعل كل تلك الآراء مجتمعة تدل على طبيعة الكتاب، لأنها ترتبط بعوامل مختلفة ساهمت في تأليفه، «فموضوعه قرآني، ومنهجه لغوي، وعنوانه والدّاعي إلى تأليفه بلاغيان»(٢).

١ ـ ١ ـ أسباب النشأة:

ليس من السهل تحديد أسباب ظهور مصطلح ما، وخاصة إذا تعلق الأمر بمصطلح المجاز، ذي المعاني الواسعة، والمسالك المتشعبة، ولعل حدثًا سجلته كتب السير والتراجم عن سبب تأليف كتاب المجاز، قد يدل على أحد أسباب ظهور هذا المصطلح، بالإضافة إلى الوضعية الكلية التي ألف فيها الكتاب، والمتمثلة في الأوضاع الاجتماعية والسياسية والمذهبية التي عرفها عصر أبي عبيدة، وكذا ثقافته وفكره وعقيدته، وبناءً على ذلك يمكن تقسيم أسباب نشأة المجاز إلى قسمين:

١ ـ ١ ـ ١ ـ عامل لغوي بلاغي: ذكر المؤرخون أن كاتبًا للفضل بن ربيع سأله عن قوله تعالى: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ ٱلشَّيَـٰطِينِ﴾ [الصافات: ٦٥]، وقال: إنما يقع الوعد والإيعاد بما عُرف مثله، وهذا لم يعرف، فأرسل

=نشأتها وتطورها حتى القرن السابع الهجري، أحمد جمال العمري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٠، ص٤٢، البيان العربي، دراسة فنية في أصول البلاغة العربية، بدوي طبانة، مكتبة الأنجلو المصرية ط٢، ١٩٥٨، ص١٨.

(١) ينظر القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، ٢٤٥، التفكير البلاغي عند العرب، ص٩٠.

(٢) التفكير البلاغي عند العرب: ص٩٠.

الفضل في طلب أبي عبيدة ليقدم عنده إلى بغداد ويجيب على هذا السؤال. فقال أبو عبيدة: إنما كلم الله تعالى العرب على قدر كلامهم، أما سمعت قول امرئ القيس: (ومسنونة زرق كأنياب أغوال)(١). وهم لم يروا الغول قط، ولكن لما كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به، وعزم أبو عبيدة في ذلك اليوم أن يضع كتابًا في مثل هذا وأشباهه...»(٢).

يتبين ـ إذن ـ أن كتاب «مجاز القرآن» وُضع «من أجل مسألة تتصل بالتشبيه وكون المشبه به معلومًا أو مجهولًا»(٣)، وأن القرآن الكريم فيه من مثل هذه الأساليب ما قد يستعصي فهمه على البعض، خاصة من لا دراية لهم باللغة العربية، وأن هذه الأساليب هي مما جرى على ألسنة العرب، وعلى هذا النمط أُلف الكتاب: ليعرّف بالخصائص الأسلوبية للقرآن الكريم ويُقارنها بما يجرى على لسان العرب من مثيلاتها(٤). «ففي القرآن الكريم ما في الكلام العربي من الغريب والمعاني»(٥).

١ ـ ١ ـ ٢ ـ عامل عقدي سياسي: فأبو عبيدة معمر بن المثنى هو أحد

---

(١) والبيت بتمامه [من الطويل]: «أيقتلني والمشرفيّ مضاجعي ومسنونة زرق كأنياب أغوال» في: ديوان امرئ القيس ص٣٣.

(٢) ينظر: إنباه الرواة بأنباء النحاة، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ط١، ١٩٨٦. ٣/٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(٣) المصطلح النقدي والبلاغي في الدراسات القرآنية، نشأة وتطورا، محمد زغلول سلام، مجلة كلية الآداب بفاس ـ ع٤، س١٩٨٨ ص٣٦٨، الاتجاه العقلي في التفسير، نصر حامد أبو زيد: ص١٠١.

(٤) المصطلح النقدي والبلاغي... زغلول سلام، مجلة كلية الآداب، ص٣٦٨.

(٥) مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى، تح: فؤاد سزكين، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨١، ص١٨.

الموالي الفرس[١] الذين اعتنقوا مذهب الخوارج[٢]، كان شعوبيًّا[٣] متعصبًا شديد الطعن حاد اللسان، وكان مدخول الدين والنسب[٤]، وقيل إنه كان منسوبًا إلى القول بالقدر، يهودي الأصل[٥].

إذا أضيف إلى هذه المعطيات الثقافية والمذهبية الشخصية لأبي عبيدة، العوامل السياسية التي عاصرها، والمتمثلة في ظهور الفرق الكلامية ونشوء الخلافات المذهبية، تبين الوجه الآخر لاستعمال لفظ المجاز عند الرجُل.

لقد كان كتاب المجاز مثار جدل بين معاصري أبي عبيدة من لغويين ومفسرين، كالأصمعي وابن فارس والفراء[٦]، ولقي من الرفض ما لم يلقه كتاب غيره في موضوعه، فقد ألفت كتب مماثلة له في معاني القرآن وغريبه، ولم تلق مثل ما لقيه، فهل يعود السبب إلى استعمال صاحبه لفظ «المجاز» أم إلى سبب آخر؟

إن السبب في هذا الرفض ـ كما يبدو ـ لا يكمن في استعمال لفظ المجاز في ذاته، ولكن في دعوة أبي عبيدة إلى التأويل[٧]، سواء على المستوى النحوي واللغوي ـ ومن هنا جاءت ردود بعض النحاة على الكتاب

---

(١) فجر الإسلام، أحمد أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط١١، ١٩٧٥، ص٢٦٥.
(٢) إنباه الرواة، القفطي: ٢٨١/٣، بغية الدعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين السيوطي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت (د.ت)، ٢/ ٢٩٥، طبقات المفسرين، شمس الدين الداوودي: ٣٢٦/٢ ـ ٣٢٨.
(٣) بغية الوعاة: ٢٩٥/٢.
(٤) إنباه الرواة: ٢٨٣/٣.
(٥) نفسه، بغية الوعاة: ٢٩٥/٢، طبقات المفسرين: ٣٢٦/٢.
(٦) إنباه الرواة...: ٢٧٨/٣، القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية: ٢٤٥ ـ ٢٤٦، التفكير البلاغي عند العرب: ٨٩ ـ ٩٠.
(٧) ينظر: علم البيان، عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية، مصر، ١٩٧٤، ص٩، مجاز القرآن ولادة علوم البلاغة، حين عباس نصر الله، مجلة الفكر العربي، عدد خاص محوره: «البلاغة العربية والبلاغيون» ع٤٦ س١٩٨٧، ص١٣٩.

وما يحويه من آراء نحوية[(١)] ـ أو على المستوى العقدي حيث فسر أبو عبيدة بعض آيات الصفات بما يخالف تفسير السلف لها، ولهذا كان الأصمعي يرى أن أبا عبيدة فسّر القرآن برأيه[(٢)].

١ ـ ٢: استعمالات أبي عبيدة لمصطلح «المجاز»:

يمكن تقسيم استعمالات أبي عبيدة للمجاز إلى أقسام أربعة:

١ ـ ٢ ـ ١ ـ المجاز بمعنى ما يرادف اللفظ أو يشرح معناه لغويًّا:
ويشكل هذا القسم الجانب الأكبر من استعمالات اللفظ عند أبي عبيدة، فهو كثيرًا ما يستعمل لفظ «مجازُه كذا» أو «مجازُ كذا كذا» أو مجاز الآية كذا، والأمثلة على ذلك كثيرة يصعب حصرها، كقوله تعالى في سورة الأنعام، آية ١٠٥: ﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ﴾ يقول: «مجاز بصائر: حجج»[(٣)] ومجاز (يهد) في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلْأَرْضَ﴾ [الأعراف: ٩٩] (نُبيّن)[(٤)]، ومجاز الرحمن في فاتحة الكتاب: ذو الرحمة[(٥)]. وهذا القسم في الاستعمالات هو الذي دفع بالكثيرين إلى اعتبار معنى «المجاز» عند أبي عبيدة هو تفسير الآية وشرح مفرداتها.

١ ـ ٢ ـ ٢ ـ المجاز بمعنى التحولات اللغوية التي تلحق بعض التراكيب: من ذلك: «مجاز ما جاء من لفظ خبر الجمع على لفظ الواحد»[(٦)] و«ما كف عن خبره استغناء عنه»[(٧)] ومنه أيضًا تحويل الفاعل إلى

---

(١) القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية: ٢٤٦.
(٢) إنباه الرواة: ٣/٢٧٨.
(٣) مجاز القرآن: ١/٢٠٣.
(٤) نفسه، ١/٢٢٣.
(٥) نفسه، ١/١٢.
(٦) نفسه، ١/٩.
(٧) نفسه.

المفعول أو إلى غير المفعول[١]، وتحويل المعنى من المفعول إلى الفاعل[٢]، ومنه «ما يحول خبره إلى شيء من سببه ويترك خبره»[٣]. ومن المجاز في هذا الباب أيضًا ما يعبر به عن التحولات الحاصلة في اللفظ بسبب اختلاف القراءات[٤]، والتحولات الحاصلة في مدلولات الحروف[٥].

١ ـ ٢ ـ ٣ ـ المجاز بمعنى التحولات البلاغية التي تلحق الأسلوب:

استعمل أبو عبيدة لفظ المجاز للتعبير عن بعض الظواهر الأسلوبية التي يزخر بها القرآن الكريم، وفيها التفت إلى بعض الفنون البلاغية، البيانية خاصة كالتشبيه والكناية والمثل والتمثيل والاستعارة:

ـ الكناية والتشبيه: وقد نص أبو عبيدة عليهما تارة مقترنين وتارة منفصلين. ففي قوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢١] «كناية وتشبيه»[٦]. ولم يشرح أبو عبيدة وجه التشبيه أو الكناية في الآية. أما قوله تعالى: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ [النساء: ٤٢]، فهو «كناية عن حاجة ذي البطن»[٧]. أما التشبيه فقد ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ بَطْنِهِۦ﴾ [النور: ٤٥] حيث قال: «فهذا من التشبيه؛ لأن المشي لا يكون على البطن، وإنما يكون لمن له قوائم، فإذا خلطوا ما له قوائم بما لا قوائم له جاز ذلك، كما يقولون: أكلت خبزًا ولبنًا»[٨].

---

(١) نفسه، ١/١٢، ٢/١١٠.
(٢) نفسه، ١/١٢.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه، ١/١٣.
(٥) نفسه، ١/١٤.
(٦) نفسه، ١/٧٩.
(٧) مجاز القرآن: ١/١٢٨.
(٨) نفسه، ١/٦٨.

ـ المثل والتمثيل: والمثل يأتي عند أبي عبيدة تارة مقرونًا بالتشبيه وتارة غير مقرون، ففي قوله تعالى: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦]. «مجازه مجاز المثل والتشبيه، والقواعد: الأساس، إذا استأصلوا شيئًا قالوا هذا الكلام وهو مثل»(١). وقد يستعمل أبو عبيدة مصطلح المثل وحده كما في قوله تعالى في: ﴿فَرَدُّوٓا۟ أَيْدِيَهُمْ فِىٓ أَفْوَٰهِهِمْ﴾ [إبراهيم: ١٢]، إذ يقول: «مجازه مجاز المثل، وموضعه موضع: كَفّوا عما أمروا بقوله من الحق ولم يؤمنوا ولم يسلموا، ويقال: ردّ يده في فمه: أي أمسك إذا لم يجب»(٢). وأما التمثيل فقد جاء عنده في سياق تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَـٰنَهُۥ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَـٰنَهُۥ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَٱنْهَارَ بِهِۦ فِى نَارِ جَهَنَّمَ﴾ [التوبة: ١١٠] فيقول: «ومجاز الآية: مجاز التمثيل؛ لأن ما بنوه على التقوى أثبت أساسًا من البناء الذي بنوه على الكفر والنفاق»(٣). لكن أبا عبيدة يستعمل مصطلح التمثيل أحيانًا، ليس بمعناه البلاغي كما في هذا المثال، وإنما بمعنى «التقدير»: تقدير الآية، ومن ذلك أن قوله تعالى: ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا﴾ [النساء: ٣٦] «مختصر، تفعل العرب ذلك فكان التمثيل: واستوصوا بالوالدين إحسانًا»(٤).

الاستعارة والمجاز: لم ينص أبو عبيدة في كتابه على مصطلح الاستعارة، ولكنه استعمل مفهومها كما في قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلسَّمَآءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا﴾ [الأنعام: ٧] حيث قال: مجاز السماء ها هنا مجاز المطر، يقال: ما زلنا في سماء: أي في مطر(٥). وقوله تعالى: ﴿فَذُوقُوهُ وَأَنَّ لِلْكَـٰفِرِينَ عَذَابَ

(١) نفسه، ٣٥٩/١.
(٢) نفسه، ٣٣٦/١.
(٣) نفسه، ٢٦٩/١.
(٤) نفسه، ١٢٨/١.
(٥) نفسه، ١٨٦/١.

﴿ٱلنَّارِ﴾ [الأنفال: ١٤] فيفسره بقوله: «مجازه: فجربوا، وليس من ذوق الفم»[١]، وإذا كان أبو عبيدة قد استعمل ـ حقًّا ـ هذا المفهوم في تفسيره لهذه الآيات، فإن الثابت ـ قطعًا ـ أنه مفهوم مخالف لما عرف عند المتأخرين، والذي يقوم على أساس نقل اللفظ من معنى إلى معنى لمشابهة بينهما، أما المجاز فلم يرد أيضًا استعماله عند أبي عبيدة بوصفه فنًّا بيانيًّا مستقلًّا، أو بما هو قسيم للحقيقة، رغم تردد كلمة (مجاز) و(مجازه) كثيرًا في الكتاب، وأما الآيات التي فسرها أبو عبيدة في هذا الباب ـ وعُدت عند البعض فيما بعد ـ مجازًا، فإن أبا عبيدة لم يكن يقصد بها ما قصده المتأخرون، وإنما هي داخلة ـ عنده ـ **في طرق التعبير ومسالكه في القرآن الكريم**، ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَٱلنَّهَارَ مُبۡصِرًاۚ﴾ [يونس: ٦٧] يقول: «له مجازان: أحدهما أن العرب وضعوا أشياء في كلامهم موضع الفاعل، والمعنى أنه مفعول، لأنه ظرف يفعل فيه غيره، لأن النهار لا يبصر ولكنه يبصر فيه الذي ينظر، وفي القرآن: ﴿فِي عِيشَةٖ رَّاضِيَةٖ﴾ وإنما يرضى بها الذي يعيش فيها»[٢]... «كما أن النوم في الليل ولا ينام الليل، فإذا نيم فيه قيل: ليله نائم ونهاره صائم»[٣]. يتبين بذلك أنه لم يقصد في تفسيره ما سماه المتأخرون بالمجاز المرسل ـ وهو الذي مثلوا له بهذه الآية ـ، فلو أبدلنا بقوله (له مجازان) قولنا (له مسلكان) لما تغير المعنى، هذا وقد فسّر أبو عبيدة التحول الحاصل في التعبير تفسيرًا نحويا (تحول المفعول إلى فاعل)، وهو بعيد عن مفهوم التحول الدلالي الذي عرّف المجاز على أساسه فيما بعد.

---

(١) نفسه، ١/٢٤٦.
(٢) مجاز القرآن: ١/٢٧٩.والآية من سورة الحاقة، ٢٠.
(٣) نفسه، ٢/٩٦.

١ ـ ٢ ـ ٤ ـ المجاز بمعنى التحول الحاصل في معنى الآية أو بمعنى التأويل: لم يخل كتاب (المجاز) من بعض الإشارات التأويلية، وخاصة فيما يتعلق بآيات الصفات، وهي تأويلات يميل فيها إلى آراء المعتزلة، ففي قوله تعالى: ﴿فَٱذۡهَبۡ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَٰتِلَآ﴾ [المائدة: ٢٦] يقول: «مجازها اذهب أنت وربك فقاتل، وليقاتل ربك أي ليعينك، ولا يذهب الله»(١). ويقول في قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُۖ﴾ [آل عمران: ٥٣]: «أهلكهم الله»(٢) أما قوله: ﴿وَمَا رَمَيۡتَ إِذۡ رَمَيۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰۚ﴾ [الأنفال: ١٧] «فمجازه: ما ظفرت ولا أصبت، ولكن الله أيدك وأظفرك، وأصاب بك ونصرك، ويقال: رمى الله لك، أي نصرك الله وصنع لك»(٣) ومثل ذلك ما جاء في قوله: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ﴾ [طه: ٤٦]، «مجازه أعينكما»(٤) أما قوله تعالى: ﴿إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآۚ﴾ [هود: ٥٦] فإن «مجازه: إلّا هو في قبضته وملكه وسلطانه»(٥).

ففي هذه التفسيرات نفي لصفات الذهاب والمكر والرمي والمعية وللجارحة، وهو قريب من تأويلات المعتزلة، إلّا أن الفرق بين تأويلات أبي عبيدة هذه وتأويلات المعتزلة كما نجدها عند أشهر مفسريهم، أن أبا عبيدة يكتفي بالإشارة إلى المعاني الثانية التي تدل عليها ألفاظ الآيات دون ذكره للمعاني الأولى المباشرة ولا للتعارض بين المعنيين، وذلك راجع إلى كونه لم يكن يعرف ثنائية الحقيقة والمجاز، والتعارض بين طرفيها. أما عند مفسري المعتزلة، فإن الثنائية قائمة وعلى أساسها يتم التمييز بين المعاني الأولى المباشرة الحقيقية والمعاني الثانية المجازية.

---

(١) نفسه، ١/١٦٠.
(٢) نفسه، ١/٩٥.
(٣) نفسه، ١/٢٤٤.
(٤) نفسه، ٢/١٠.
(٥) نفسه، ١/٢٩٠.

وربما كان هذا الجانب من الكتاب هو ما دعا البعض إلى اعتباره أنموذجًا لإعمال العقل والرأي في التفسير، وأن أبا عبيدة رغم تمييزه بين مستويي التعبير الحقيقي والتعبير المجازي فقد قام بنقلة كبيرة في إنضاج مفهوم المجاز وتطويره[1].

خلاصة القول: استعمل أبو عبيدة لفظ «المجاز» للدلالة على جملة من التحولات اللغوية والتركيبية والدلالية، وهو ما يدعم القول بأن مفهوم المجاز عند أبي عبيدة لم يتعد معناه اللغوي الذي يعني الانتقال والعبور وسلوك الطريق[2]، وهذا لا ريب فيه؛ لأن الألفاظ غالبًا ما تأخذ معناها الاصطلاحي من مدلولاتها اللغوية. ولم يكن دوران لفظ المجاز في الكتاب بهذا الحجم هو الدليل على احتوائه للمحات بلاغية مبكرة، وإنما هو وقوفه على شواهد للتشبيه والتمثيل والمثل والكناية، والحذف والزيادة والتقديم والتأخير والالتفات... والتي ظلت وما زالت معتمدة في الدرس البلاغي، وتبقى السمة الغالبة على الكتاب هي غياب التمييز بين هذه الفنون البلاغية، حيث عبرت برمتها على معنى واحد هو: طرق القول ومسالكه.

٢ ـ أبو عثمان الجاحظ وثنائية الحقيقة والمجاز:

اعتُبر الجاحظ (ت ٢٥٥) حدثًا تأسيسيًا لعلم البلاغة[3] ولعل السبب يعود من جهة إلى انتمائه إلى بيئة المتكلمين: إحدى البيئات التي أسهمت

---

(١) الإتجاه العقلي في التفسير: ١٠٢.

(٢) أثر القرآن في تطور النقد العربي: ص٤٢ ـ ٤٣، المباحث البلاغية في ضوء الإعجاز القرآني: ص٤٢، البيان العربي، بدوي طبانة، ص١٨.

(٣) التفكير البلاغي عند العرب، ص١٣٧، علم البيان، عبد العزيز عتيق، ص١١.

في «توضيح الأصول الأولى لمبحث الأنواع البلاغية»[١]. ومن جهة أخرى، إلى استعماله مصطلح المجاز قسيمًا للحقيقة، ومقابلًا لظاهر الكلام[٢].

فعند الجاحظ، إذن، يتقاطع المجاز والمعتزلة: قطبين لم يفترقا أبدًا، وإذا كان لأبي عبيدة السبق في اختيار مصطلح المجاز تعبيرًا عن التجوّز والترخيص في التعبير، والانتقال في الدلالة من معنى إلى معنى، فإن أبا عثمان والمعتزلة عمومًا، قد طوروا اجتهادات أبي عبيدة ومن عاصره من لغويين واستغلوا مفهوم المجاز استغلالًا واسعًا في تأويل الكثير من الآيات التي يتنافى ظاهرها مع أصولهم العقدية، «فحملوا هذه النصوص على المجاز، وأصبح هذا المظهر اللغوي الموضوعي دعامة لمبادئهم»[٣]. وقد أدى توسعهم في استعمال المجاز ـ في التفسير وغيره ـ وإفاضتهم في شرح فضائله، إلى تطوير مبحث المجاز «وتحديد دلالته تحديدًا لم يكن موجودًا عند غيرهم»[٤].

٢ ـ ١ ـ موقع المجاز في نظرية البيان:

عرّف أبو عثمان البيان بقوله: «البيان: الدلالة الواضحة على المعنى الخفي»[٥]، فقسّم طرفي الدلالة إلى دال ظاهر ومدلول خفي، وعلى أساس العلاقة بينهما يتم تحديد مراتب البيان، فكلما كانت الدلالة أوضح كان

---

(١) الصورة الفنية، جابر عصفور، ص٩٩، وينظر: المعنى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن، أحمد أبو زيد، مكتبة المعارف، الرباط، ط١ ـ ١٩٨٦، ص١٤١ و١٥٧ و١٦٧.
(٢) الاتجاه العقلي في التفسير: ص١١٦، الصورة الفنية: ١٢٧، التفكير البلاغي عند العرب: ٣٩ ـ ٤٠.
(٣) التفكير البلاغي عند العرب: ٣٧.
(٤) الصورة الفنية: ص١٢٧.
(٥) البيان والتبين، لأبي عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ، تح وشرح: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ط٤، ١٩٤٨، ١/٧٥.

المعنى أظهر وأبين. لذا اهتم أبو عثمان بدلالة اللفظ على المعنى، وأفاض في استحسان اللفظ، جريًا على مذهب المعتزلة[١]، فالمعاني «مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي والمدني... وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج وفي صحة الطبع وجودة السبك»[٢]. ومن مظاهر اهتمامه بالألفاظ وسيلة من وسائل البيان، حديثه عن الصور البيانية كالتشبيه والمثل والكناية والمجاز والاستعارة... مؤكدًا على تفاوت الناس في استعمال هذه الصور بحسب دقة اختيار اللفظ الدّال على المعنى، وكيف وصل القرآن الكريم مرتبة الإعجاز في ذلك.

لقد أشاد أبو عثمان الجاحظ بقدرة العرب في التعبير عن المعاني بما يناسبها من ألفاظ، وبما يتفق مع موضع الكلام ومقامه: «فللعرب أمثال واشتقاقات وأبنية وموضع كلام يدل عندهم على معانيهم وإرادتهم، ولتلك الألفاظ مواضع أخر، ولها حينئذ دلالات أخر، فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة والشاهد والمثل»[٣]. وليست الاشتقاقات والأمثال سوى المجاز بمفهومه الواسع حيث تتسع الدلالات وتتغير، ومن جهلها حينئذ فقد جهل تأويل الكتاب والسنة.

ولما كان أبو عثمان قد اعتبر «المعاني تَفضل على الأسماء»[٤]، و«الحاجات تجوز مقادير السّمات وتفوت ذرع العلامات»[٥]، فقد رأى

---

(١) مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، أحمد أبو زيد، دار الأمان، الرباط، ط١ ـ ١٩٨٩، ص٣٠.
(٢) الحيوان، أبو عثمان الجاحظ، تح: عبد السلام هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ط٣، ١٩٦٩، ٣/١٣١ ـ ١٥٤.
(٣) نفسه، ١/١٥٣ ـ ١٥٤.
(٤) نفسه، ٥/٢٠١.
(٥) نفسه.

بعض النقاد أن تكثير الألفاظ عند أبي عثمان مقابل انحصار المعاني أو انحسارها يهدف ـ من بين ما يهدف ـ إلى «ضرورة تجزئة اللغة ومعانيها إلى الحقيقة والمجاز»[١]، لأن «الألفاظ المحدودة ستجبر اللغة جبرًا على التوسع والتمزيق بالاستعارة أحيانًا، والتصريح والكناية أحيانًا أخرى»[٢].

تلك هي نظرية المجاز ـ عند الجاحظ ـ بمعناها العام المرتبط بالإبانة والدلالة. فكيف استعمل أبو عثمان مصطلح المجاز بوصفه فنًّا من فنون البيان؟

٢ ـ ٢ ـ استعمالات أبي عثمان الجاحظ لمصطلح المجاز:

٢ ـ ٢ ـ ١ ـ المجاز بمعنى طرق القول ومسالكه: وهو كثير في كلام الجاحظ، نذكر من ذلك على سبيل المثال ما ذكره تعليقًا على رفض بعض السلف لبعض التعبيرات التي رأوها مخالفة لمعتقدات المسلمين، كاعتراضهم على من يقول: أسلمت في كذا ـ لأن الإسلام يكون لله وحده ـ واعتراضهم على من يقول: كنت في جنازة والأصح تبعت جنازة، وهي تعبيرات أجازها الجاحظ حين قال: «وهذا كلام مجازه عند الناس سهل»[٣] وبقوله أحيانًا: «وهذا كلام مجازه قائم»[٤]، وقوله: «ولهذا الكلام مجاز ومذهب»[٥]، أي أنها طرق ومسالك في القول جرت في عادة الناس...

٢ ـ ٢ ـ ٢ ـ المجاز والمثل: وهو تارة يقرن بين المجاز والمثل، وتارة يقابل بينهما، فقد جاء في معرض حديثه عن الإبل أن بعض الناس زعموا

---

(١) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان.. إبراهيم سلامة، مطبعة أحمد على مخيمر، ط٢، ١٩٥٢ ص٧٩.

(٢) نفسه.

(٣) البيان والتبين: ٣٤١/١.

(٤) نفسه.

(٥) نفسه.

أن فيها «عرقًا من سفاد الجن، وذهبوا إلى الحديث أنهم إنما كرهوا الصلاة في أعطان الإبل لأنها خُلقت من أعنان الشياطين، فجعلوا المثل والمجاز على غير جهته»(١). فالمجاز هنا يقترن بالمثل والحقيقة، وذلك يعني أن المثل هو المجاز بمعناه الاصطلاحي، فيقول «ويذكرون نارًا أخرى وهي على طريق المثل لا على طريق الحقيقة، كقولهم في نار الحرب»(٢)، «ونار أخرى وهي مذكورة على الحقيقة لا على المثل... وهي النار التي ترفع للسفر»(٣). ورغم مقابلته بين المثل والحقيقة ـ مما يدل على وعيه بالمستويات الدلالية المتعارضة للغة ـ فإن المصطلح عنده ما زال يلفُّه الغموض إذ عبر عن المجاز بلفظ المثل، وهو ما تكرر عنده مع ألفاظ أخرى كالتشبيه والاشتقاق والكناية.

٢ ـ ٢ ـ ٣ ـ المجاز بمعنى التشبيه والاشتقاق: يتحدث أبو عثمان عن المجاز والتشبيه في لفظ (الأكل) الذي يعبر به عن معان مختلفة: كالعضّ والإفناء والإحالة وإبطال العين والغيبة والظلم، ويسوق لذلك الأمثلة من القرآن الكريم(٤) ومن كلام العرب: «ويقولون في باب آخر: فلان يأكل الناس، وإن لم يأكل من طعامهم شيئًا (...) وإذا قالوا: فلان أكله الأسود (وهو ضرب من الأفاعي) فإنما يعنون: النهش واللدغ والعضّ فقط»(٥) فهناك فرق بين الأكل المعروف(٦) إذا قيل: أكله الأسد، وبين الأكل بالمعاني الأخرى، والآيات التي ذكرت أكل أموال اليتامى عبر فيها بلفظ

---

(١) الحيوان: ١٥٢/١.
(٢) نفسه، ١٣٣/٥.
(٣) نفسه، ١٣٤/٥.
(٤) نفسه، ٢٧/٥.
(٥) نفسه.
(٦) نفسه.

الأكل: «وإن شربوا بتلك الأموال الأنبذة ولبسوا الحُلل وركبوا الدواب ولم ينفقوا منها درهمًا واحدًا في سبيل الأكل»[١]، وكل ذلك «على المثل وعلى الاشتقاق وعلى التشبيه»[٢] و«كما جوزوا لقولهم أكل، وإنما عضّ، وأكل وإنما أفنى وأكل وإنما أحاله، وأكل وإنما أبطل عينه، جوّزوا أيضًا أن يقولوا: ذقت ما ليس بطعمٍ»[٣].

ومصطلح «الاشتقاق» لا يرادف ـ عند أبي عثمان ـ المجاز فحسب، بل هو يُطلقه على الأسماء الجديدة التي أحدثها الإسلام فيقول: «وأسماء حدثت ولم تكن وإنما اشتقت لهم من أسماء متقدمة على التشبيه مثل قولهم لمن أدرك الجاهلية والإسلام: مخضرم»[٤] ويقول في اشتقاق اسم المنافق وهو اسم لمن تراءى بالإسلام واستتر بالكفر، وهو مأخوذ من النافقاء والقاصعاء والدأماء[٥]: «وهذا الاسم لم يكن في الجاهلية لمن عمل بهذا العمل ولكن الله عزّ وجل اشتق لهم هذا الاسم من هذا الأصل»[٦].

إن التعبير بلفظ الاشتقاق مرادفًا للمجاز شيء تفرد به أبو عثمان، ولعل السبب يعود إلى أن الاشتقاق لابد فيه من أصل يشتق منه وفرع جديد يصار إليه، وهذا المعنى يبدو أقرب إلى مفهوم المجاز بوصفه انتقالًا في التعبير من معنى أصلي إلى معنى فرعي.

٢ ـ ٢ ـ ٤ ـ المجاز بمعنى ترك ظاهر اللفظ: تأتي مقابلة المجاز بظاهر اللفظ صريحة في نص لأبي عثمان في الحيوان يعرض فيه لتفسير قوله

---

(١) الحيوان: ٢٥/٥.
(٢) نفسه، ٢٣/٥.
(٣) نفسه، ٢٨/٥.
(٤) نفسه، ٣٣٠/١.
(٥) نفسه، ٣٣٢/١.
(٦) نفسه، ٢٨٠/٥.

تعالى: ﴿وَإِذَا وَقَعَ ٱلْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ ٱلنَّاسَ كَانُواْ بِـَٔايَٰتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾ [النمل: ٨٤]، فقال بعضهم: «ليس يعني بقوله تكلمهم من الكلام وإنما هو الكلم والجراح... وقال آخرون: لا ندع ظاهر اللفظ والعادة الدالة في ظاهر الكلام إلى المجازات فقد ذكر الله الدابة بالمنطق...»(١).

٢ ـ ٢ ـ ٥ ـ **المجاز قسيمًا للحقيقة**: لم يرد لأبي عثمان نص في البيان أو الحيوان عن المجاز بوصفه قسيمًا للحقيقة، وإنما جاء في سياق حديثه عن الجود والبخل في إحدى رسائله عن البخلاء، حيث قال: «فلاسم الجود موضعان أحدهما حقيقة والآخر مجاز، فالحقيقة ما كان من الله، والمجاز المشتق له من هذا الاسم»(٢).

٢ ـ ٢ ـ ٥ ـ **الاستعارة**: استعمل أبو عثمان كلمة «استعارات» وفعل استُعير في مواضع كثيرة تحدث فيها عن أسماء بعض الحيوانات(٣)، لكنه تحدث عن مفهوم الاستعارة ـ دون ذكر المصطلح ـ في تحليله لبعض الآي كقوله عزّ وجل: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ فِى ٱلنَّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ﴾ [غافر: ٤٩] حيث قال: «والخزنة الحفظة، وجهنم لا يضيع منها شيء ليُحفظ، ولا يختار دخولها إنسان فيُمنع منها، ولكن لمّا قامت الملائكة مقام الحافظ الخازن سميت به»(٤) وكذلك قوله تعالى: ﴿هَٰذَا نُزُلُهُمْ يَوْمَ ٱلدِّينِ﴾ [الواقعة: ٥٩]. «والعذاب لا يكون نزلًا، ولكن لمّا قام العذاب في موضع النعيم سمي باسمه»(٥).

ويدافع أبو عثمان على مثل هذه الاستعارات الموجودة في القرآن الكريم ضدّ «من لا علم له بوجوه اللغة وتوسع العرب في لغاتها وفهم بعضهم عن

---

(١) نفسه، ٥٠/٧.
(٢) البخلاء، تح طه الحاجري، دار المعارف، مصر ١٩٥٨، ص١٤٤.
(٣) ينظر: الحيوان: ٣٠٨/٢ ـ ٣٠٩، ٣٢٩/٣، ٢٨٢/٢، ٢٩٣/٥.
(٤) البيان والتبين: ١٥٣/١.
(٥) نفسه، ١٥٣/١، وينظر: الحيوان: ٢٧٣/٤.

بعض بالإشارة والوحي»[١] ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ﴾ [النحل: ٦٩]، «فالعسل ليس بشراب، وإنما هو شيء يُحوّل بالماء شرابًا أو بالماء نبيذًا فسمّاه كما ترى شرابًا، إذ كان يجيء منه الشراب، وقد جاء في كلام العرب أن يقولوا جاءت السماء اليوم بأمر عظيم.. وزعموا أنهم يرعون السماء وأن السماء تسقط... وهذا الباب هو مفخر العرب في لغتهم وبه وبأشباهه اتسعت»[٢]. ويبقى مفهوم الاستعارة هذا واسعًا بعيدًا عن المصطلح.

خلاصة القول: إن أبا عثمان الجاحظ، لم يحدد المجاز تحديدًا دقيقًا يفصله عن باقي الصور البيانية الأخرى، فهو يخلط بين المجاز والتشبيه والبدل والاشتقاق ـ وهو في هذا لم يختلف عن سلفه أبي عبيدة ـ لكنه من جهة أخرى أشار إلى طبيعة اللغة المجازية ـ عمومًا وكيف تقف على طرفي نقيض مع اللغة العادية أو «ظاهر الكلام»، كما استعمل لأول مرة ثنائية الحقيقة والمجاز ـ وإن كان ذلك في سياق بعيد عن البحث البلاغي، وإلى جانب ذلك، فقد كان سبّاقًا إلى وضع بعض «الأحكام» المتعلقة بالمجاز، كخلو أسماء الأعلام من المجاز واستحالة القياس عليه، فيقول: إنهم (أي العرب): «لا يضعون نعجة اسمًا مقطوعًا ولا يجعلون ذلك علامة مثل زيد وعمرو»[٣]، ثم يقول: «وليس هذا مما يطرد لنا أن نقيسه وإنما نُقدم على ما أقدموا ونحجم عمّا أحجموا وننتهي إلى حيث انتهوا»[٤]. لأن إطلاقهم تلك الأسماء لم يكن اعتباطًا لذلك «تراهم يسمون الرجل جملًا ولا يسمونه بعيرًا، ويسمون المرأة ناقة ولا يسمون الرجل ثورًا، ولا يسمون المرأة بقرة»[٥].

---

(١) الحيوان: ٥/٤٢٣.

(٢) نفسه، ٥/٤٢٥ ـ ٤٢٦.

(٣) نفسه، ١/٢١٢.

(٤) نفسه.

(٥) نفسه.

٣ ـ تطور مفهوم المجاز عند ابن قتيبة:

إن الحديث عن ظهور مفهوم المجاز وتطوره ـ في هذا الباب ـ لا يكتمل إلّا بالرجوع إلى أحد الأقطاب المنافسين لمكانة أبي عثمان الجاحظ المذهبية والأدبية، والمعاصرين له، وهو ابن قتيبة الدينوري (ت٢٧٦)، ويعتبر كتابه «تأويل مشكل القرآن» أكثر مؤلفاته صلة بالبحث البلاغي، وبموضوع المجاز على وجه الخصوص، وأغزرها مادة بالمقارنة مع مؤلفاته الأخرى، وهو ما يؤكد: أن العامل العقدي المتمثل في الدفاع عن القرآن اضطر العلماء إلى سد الباب أمام الرأي المدخول ومحاولات التشكيك والدس. وقد تصدى ابن قتيبة بكل ما أوتي من جهد، للقيام بهذه المهمة فكان بحثه في المجاز متميزًا ومختلفًا ـ إلى حدّ ما ـ عن بحوث سابقيه ومعاصريه، ويمكن حصر ملامح التطور الذي عرفه مفهوم المجاز ومصطلحه عند أبي قتيبة في النقط التالية:

٣ ـ ١ ـ المجاز بين «المتشابه» و«التأويل»: من الجديد الذي أضافه ابن قتيبة إلى مبحث المجاز: إدخاله المتشابه ضمن المجاز، وإقراره بوجود المتشابه في القرآن الكريم، بما يشبه وجود المجاز في اللغة، يقول في الرد على منكري المتشابه: «إن القرآن نزل بألفاظ العرب ومعانيها ومذاهبها في الإيجاز والاختصار والإطالة والتوكيد والإشارة إلى الشيء وإغماض بعض المعاني حتى لا يظهر عليه إلّا اللقن، وإظهار بعضها وضرب الأمثال لما خفي، ولو كان القرآن كله ظاهرًا مكشوفًا حتى يستوي في معرفته العالم والجاهل لبطل التفاضل بين الناس وسقطت المحنة وماتت الخواطر»[1]. ففي هذا النص إشارة إلى بعض الأنواع المنضوية تحت المجاز: كالإيجاز

---

(١) تأويل مشكل القرآن، تح أحمد صقر، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ط٣، ١٩٨١، ص٨٦.

والاختصار والإشارة والمثل مما يدل على أن المتشابه عنده يرادف المجاز بمفهومه الواسع، يدل على ذلك المقابلة التي يضعها بين تلك الأنواع وبين «الظاهر» و«المكشوف».

هذا عن المتشابه، أما التأويل، فإن ابن قتيبة يستعمله سلاحًا للدفاع عن المجاز ـ بكل أنواعه ـ، فيقول: «فألفت هذا الكتاب، جامعًا لتأويل مشكل القرآن مستنبطًا ذلك من التفسير بزيادة في الشرح والإيضاح، وحاملًا ما لم أعلم فيه مقالًا لإمام مطلع على لغات العرب، لأري به المعاند موضع المجاز، وطريق الإمكان من غير أن أحكم فيه برأي أو أقضي بتأويل»[1]. فجعل التأويل نوعين: أحدهما يزيل الإشكال الحاصل في ظواهر النصوص بمنهج تفسيري يعتمد على الشرح والإيضاح، وهو التأويل المقصود عند ابن قتيبة في كتابه، والثاني حاربه أهل السنة واعتمدته فرق أخرى كالمعتزلة، وهو ما حاول ابن قتيبة تجنّبه والردّ على من اتبعه، وعلى أساس المعنيين معًا تشكلت نظرة ابن قتيبة للمجاز.

٣ ـ ١ ـ ١ ـ مفهوم المجاز في ضوء التأويل المقبول: على أساس من المعنى الأول للتأويل وهو تأويل المشكل بإيضاح مواطن المجاز في القرآن الكريم، دافع ابن قتيبة عن المجاز ضد منكريه وتوسع في دراسته وأفرد له وللاستعارة أبوابًا خاصة، وسبق غيره في استخراج ما في القرآن من المجازات والاستعارات وتبويبها، وكان من أهم مظاهر تطوير مبحث المجاز ـ ها هنا ـ:

ـ اعتبار المجاز ضرورة لغوية، وردّ شبهة الكذب: لا شك أن ابن قتيبة كان من أوائل من أشاروا إلى قضية الكذب وعلاقته بالمجاز، وحديثه عن هذه المسألة يوحي بوجود فئة من الناس أنكروا وجود المجاز، ووصفوه

---

(١) تأويل مشكل القرآن: ص٢٣.

بالكذب فجاء ردّه عليهم عنيفًا إلى درجة جعلته يعتبر المجاز كالضرورة اللغوية، لا ينكرها إلّا جاهل سواء في اللغة أو في القرآن الكريم. ورأى أن الطاعنين على القرآن بالمجاز، بزعمهم أنه كذب، يعد «من أشنع جهالاتهم وأدلّها على سوء نظرهم وقلة أفهامهم، ولو كان المجاز كذبًا، وكل فعل ينسب إلى الحيوان باطلًا كان أكثر كلامنا فاسدًا، لأنا نقول: نبت البقل، وطالت الشجرة، وأينعت الثمرة...»(١). ولا ينحصر الأمر في اللغة بل إن دعوى كذب المجاز تنقص من قدسية الكلام الإلهي، «ولو قلنا للمنكر لقوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٦]، كيف كنت قائلًا في جدار رأيته على شفا انهيار... لم يجد بُدّا من أن يقول: جدارًا يهم أن ينقض أو يكاد أن ينقض أو يقارب أن ينقض، وأيًّا ما قال فقد جعله فاعلًا، ولا أحسبه يصل إلى هذا المعنى في شيء من لغات العجم إلّا بمثل هذه الألفاظ»(٢). إن موقف ابن قتيبة هنا في الدفاع عن وجود المجاز في القرآن ونفي صفة الكذب عنه، نابع من اعتقاده أن المجاز ليس تغييرًا للحقيقة ـ بالمعنى الذي وجد عند المعتزلة في تأويلاتهم ـ وإنما هو نوع من أنواع التعبير تحكمه قواعد ومقاييس.

ـ **أحكام تتعلق بالمجاز:** إذا كان أبو عثمان قد أشار إلى بعض الأحكام أو المسائل المتعلقة بالمجاز، فإن ابن قتيبة قد كشف عن أحكام أخرى: أهمها أن أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر ولا تؤكد بالتكرار: «فتقول: أراد الحائط أن يسقط، ولا تقول: أراد الحائط أن يسقط إرادة شديدة، وقالت الشجرة فمالت، ولا نقول: قالت الشجرة قولًا شديدًا، والله تعالى يقول: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٣] فوكّد بالمصدر معنى الكلام

---

(١) تأويل مشكل القرآن: ١٣٢.
(٢) نفسه، ١٣٢ ـ ١٣٣.

ونفى عنه المجاز»[١]، وابن قتيبة يجد في هذه «القاعدة» حجة في الردّ على خصومه المعتزلة الذين أسرفوا في التأويل بالمجاز.

ـ **الاستعارة وتطبيقاتها في النص القرآني**: خصص ابن قتيبة بابًا خاصًا بالاستعارة قال في بدايته: «فالعرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة، إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى أو مجاورًا لها مشاكلًا»[٢]، وهذه الكلمات هي بمثابة تعريف للاستعارة، أتبعه ابن قتيبة بجملة من الشواهد الاستعارية في القرآن الكريم من ذلك مثلًا قوله عزّ وجل ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢]. أي عن شدة من الأمر...

وأصل هذا أن الرجل إذا وقع في أمر عظيم يحتاج إلى معاناته والجدّ فيه، شمّر عن ساقه، فاستُعيرت (الساق) في موضع الشدّة»[٣]، وكقوله تعالى: ﴿فَأَذَاقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلۡجُوعِ وَٱلۡخَوۡفِ بِمَا كَانُواْ يَصۡنَعُونَ﴾ [النحل: ١١٢] «وأصل الذواق بالفم، ثم قد يستعار فيوضع موضع الابتلاء والاختيار»[٤]، ويبدو ـ من خلال النماذج ونماذج أخرى يطول المقام لإيرادها ـ أن ابن قتيبة لم يكن يحلل وجه العلاقة التي تربط الأصل أو المستعار منه بالمستعار، وإنما كان يكتفي ببيان موضع الاستعارة فقط.

ـ **المجاز بمعناه البلاغي العام**: لقد عرّف ابن قتيبة المجاز بأنه «طرق القول ومآخذه»[٥] وأدخل ضمنه: الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم... لذلك فهو يُدخل في المجاز أنواعًا من البيان يدخل بعضها في إطار علم المعاني، كالتقديم والتأخير والقلب والتكرار، وارثًا هذا عن سابقيه

---

(١) نفسه، ١١١.
(٢) نفسه، ١٣٥.
(٣) تأويل مشكل القرآن: ص١٣٧.
(٤) نفسه، ص١٦٤.
(٥) نفسه، ص٢٠.

ومعاصريه، ففي باب الحذف والاختصار ـ مثلًا ـ يسوق أمثلة من القرآن الكريم اعتُبرت من المجاز، كقوله تعالى: ﴿بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [سبأ: ٣٣] فيراه ابن قتيبة مثالًا للحذف، والتقدير هو: بل مكركم بالليل والنهار[١]، وفي باب مخالفة ظاهر اللفظ معناه: يسوق قوله تعالى: ﴿مِن مَّآءٍ دَافِقٍ﴾ [الطارق: ٦] أي مدفوق[٢] فكل هذه الأمثلة والأبواب يجمعها مصطلح (المجازات)، وقد جاء في ردّه على الطاعنين: «وتعلقوا بكثير مما لَطُفَ معناه لما فيه من المجازات، بمضمر لغير مذكور، أو محذوف من الكلام متروك... أو مقدم يوضح معناه التأخير، أو مؤخر يوضح معناه التقديم، أو مستعار أو مقلوب»[٣].

٣ ـ ١ ـ ٢ ـ مفهوم المجاز في ضوء التأويل المذموم: على أساس من المعنى الثاني للتأويل، وردًا على المعتزلة في تأويل بعض الآيات بالمجاز طبقا لأصولهم العقدية، تشكلت نظرة خاصة للمجاز عند ابن قتيبة اتسمت بتحديده لثنائية الحقيقة والمجاز، وبنفيه للمجاز في بعض آي القرآن الكريم.

ـ المجازُ قسيمًا للحقيقة: جاء تحديد ابن قتيبة للمجاز قسيمًا للحقيقة في معرض ردوده على شُبه «المشبهة والجهمية»، إذ عرض لأقوالهم في نفي الصفات وقولهم: نقول هو القادر ولا نقول: بقدرة، وهو العالم وليس بعلم وهو الحليم ولا نقول بحلم «كأنهم لم يسمعوا إجماع الناس على أن يقولوا: «أسألك عفوك» وأن يقولوا: يعفو بحلم ويُعاقب بقدرة... فإن زعموا أن هذا مجاز قيل لهم: ما تقولون في قول القائل غفر الله لك وعفا عنك وحلم الله عنك: أمجاز هو أم حقيقة؟ فإن قالوا: هو مجاز، فالله لا يغفر لأحد ولا يعفو عن أحد ولا يحلم عن أحد على الحقيقة... ولن يركبوا هذه،

---

(١) نفسه، ص٢١٠.
(٢) نفسه، ص٢٩٦.
(٣) نفسه، ص٣٢.

وإن قالوا: هو حقيقة فقد وجب في المصدر ما وجب في الصدر، لأنا نقول غفر الله مغفرة وعفا عفوًا وحلم حِلمًا، فمن المحال أن يكون واحد حقيقة والآخر مجازًا»[١]. وعرض لقولهم في صفة الكلام أيضًا فقال: «وذهب قوم في قول الله وكلامه إلى أنه ليس قولًا ولا كلامًا على الحقيقة وإنما هو إيجاد للمعاني، وصرفوه في كثير من القرآن إلى المجاز، كقول القائل: قال الحائط فمال، وقل برأيك إليّ، يريد بذلك الميل خاصة»[٢]. وكما غالى هؤلاء في النفي والتعطيل غالى قوم في الإثبات فأثبتوا الفعل لله مطلقًا ورأوا أن «المكلف لا يستطيع من الخير والشر شيئًا على الحقيقة، ولا يفعل شيئًا على الصحة وذهبوا إلى أن كل فعل يُنسب إليه فإنما ينسب إليه على المجاز..»[٣] وكلا الفريقين مُخطئ حائد عن الحق في نظر ابن قتيبة، ومن خلال هذه الردود يتضح الموقف الثاني الذي سيتخذه ابن قتيبة من المجاز، وهو نفيه في بعض الآيات التي استدل بها المعتزلة على أصولهم وأوّلوها بالمجاز.

- نفي المجاز لسبب عقدي محض: نفى ابن قتيبة المجاز في بعض الآي وذلك كما في قوله تعالى: ﴿ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: ١١] فقد أوّلت على أنه عبارة عن تكوينه لهما، وكذا قوله تعالى لجهنم ﴿هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾ [ق: ٣٠] أوّل بأنه إخبار عن سعتها، لكن ابن قتيبة لا يميل إلى هذا التأويل فيقول: «فما يحوج إلى التعسف والتماس المخارج بالحيل الضعيفة؟ وما ينفع من وجود ذلك في الآية والآيتين والمعنى والمعنيين، وسائر ما جاء في كتاب الله عزّ وجل من هذا الجنس ممتنع عن

---

(١) الاختلاف في اللفظ والردّ على الجهمية والمشبهة (ابن قتيبة) دار الكتب العلمية، بيروت ط١: ١٩٨٥، ص٢٣.
(٢) تأويل مشكل القرآن: ص١٠٦.
(٣) الاختلاف في اللفظ والردّ على الجهمية والمشبهة...، ص٢٠.

مثل هذه التأويلات؟ وما في نطق جهنم ونطق السماء والأرض من العجب؟ والله تبارك وتعالى يُنطق الجلود والأيدي والأرجل ويسخر الجبال والطير بالتسبيح...»[(١)].

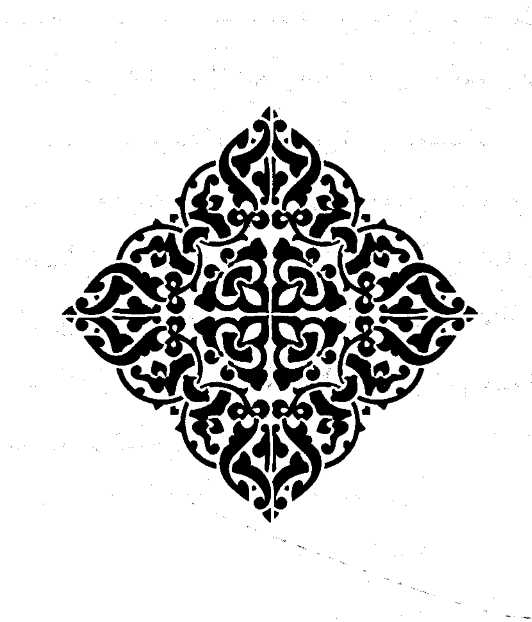
لا مناص من ملاحظة هذا التردد عند ابن قتيبة بين إثبات المجاز أحيانًا وإيصاله إلى درجة قاب قوسين أو أدنى من الضرورة اللغوية، وبين نفيه أحيانًا أخرى حين يتعلق الأمر بتأويل بعيد عن مذهبه وعقيدته، وقد فُسّر هذا الاضطراب بكونه يرجع إلى تردد ابن قتيبة «بين الذوق الأدبي والتحرر في الفكر وبين التبعية التقليدية للمذهب العقدي والمذهب اللغوي»[(٢)].

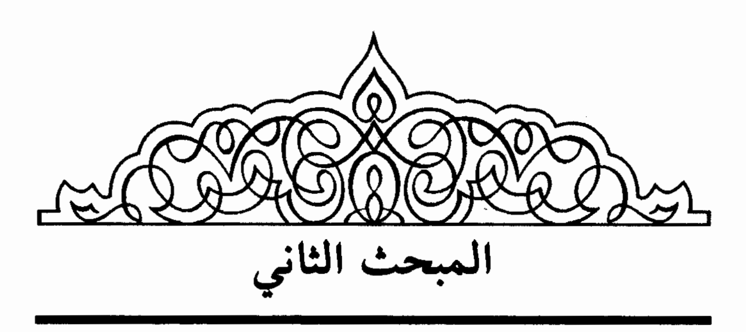
وصفوة القول: إن مبحث المجاز قد اكتسب على يد ابن قتيبة «قيمة عظيمة ودخل في ميادين جديدة كانت غير معروفة عند سابقيه، وولد المجاز باسمه ورسمه في مباحث ابن قتيبة بعد أن كان جنينًا يُرى أثره من وراء حجاب»[(٣)]. ورغم ما قد يحمله هذا الحكم من غلو، فإنه لا يجانب الصواب، لأن المجاز فعلًا عرف تطورًا كبيرًا على يد ابن قتيبة فهو عرّفه، ووضع بعض أحكامه، ونفى عنه صفة الكذب، وقابل بينه وبين الحقيقة في سياق هام، ثم تتبع شواهد الاستعارة في القرآن الكريم وحلّلها، وربما كانت جهود ابن قتيبة في هذا الباب أكبر من جهود أبي عثمان الجاحظ، إذ أنها جهودٌ أسعفها التنظيم والتبويب، لولا ذلك الخلط ـ أحيانًا ـ بين المجاز وبين غيره من الصور البيانية وبينه وبين بعض أبواب علم المعاني...

خلاصة القول: إن مصطلح المجاز لم ينحت إلّا حين تشكلت عوامل ظهوره، المتمثلة في شخصية أبي عبيدة: الخارجي القدري... وفي الظروف

(١) تأويل مشكل القرآن: ص١١١ ـ ١١٣.
(٢) أثر القرآن في تطور النقد العربي: ص١٣٣ ـ ١٣٤.
(٣) المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع، ٦١/١.

العامة: الثقافية والعلمية والسياسية والمذهبية لعصره، فمع أبي عبيدة بدأت رحلة استغلال المجاز في شتى العلوم بدءًا بالعلوم القرآنية...ودخل المجاز مع أبي عثمان الجاحظ ضمن نظرية بلاغية قوامها الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي، نظرية تتخذ في جودة السبك معيارًا لجودة الكلام. ولم يبتعد المجاز مع أبي عثمان عن ميادين التأويل ومقارعة الطاعنين في أسلوب القرآن الكريم، وفي هذه المرحلة: ولد زوج الحقيقة والمجاز. وأما عند ابن قتيبة، فقد وصل المجاز إلى مرحلة مهمة من تطوره، حيث عرّف، وإن كان التعريف عامًّا، ونوقش من زاوية إثباته وإنكاره في اللغة وفي القرآن الكريم، ومن زاوية علاقته بالكذب، وعلاقته بالتأويل والمتشابه، وهكذا، حدّدت ـ عند ابن قتيبة ـ ثنائية الحقيقة والمجاز في: حقل الكلام والتأويل. وخلال هذه المحطات، اضطرب مدلول لفظ المجاز بين مدلول عام يماثل فيه الصور البيانية الأخرى كالتشبيه والكناية والاستعارة والمثل، ويقع مُرادفًا لألفاظ أخرى كالاشتقاق والبدل، ومدلول خاص بوصفه قسيمًا للحقيقة. ولم يوجد حد جامع للمصطلح.





المبحث الثاني

المجاز في الإعجاز والبلاغة والنقد

من أهم القضايا التي عولجت في تاريخ البلاغة العربية، استقطاب البلاغة لحقلين علميين مهمين: الأول هو حقل الدراسات القرآنية، والثاني هو حقل الدراسات الأدبية والنقدية.

فعلى الواجهة الأولى شكل موضوع إعجاز القرآن أحد الدوافع المهمة للاهتمام بالبلاغة، وشكلت كتابات العلماء في الإعجاز الإرهاصات الأولى للتأليف في علم البلاغة وجمع مصطلحاتها وتحديد أقسامها. أما على الواجهة الثانية، فإن دراسة الإبداع الأدبي، شعرًا كان أم نثرًا ـ من زاوية نقدية ـ، استدعى أدوات بلاغية قصد توظيفها في عملية النقد، فمن صلب الإبداع الفني نشأت فنون البلاغة مفاهيم واستعمالات، وإليها تعود: مقاييس ومعايير يمحّص بها الجيد من الرديء.

لذلك، فإن البلاغة، وإن استطاعت الاستقلال ـ نسبيًّا ـ عن الدراسات القرآنية، متمثلة في علم الإعجاز، فإنها لم تستطع ذلك مع علوم الأدب والنقد، وبقي اقتران النقدي بالبلاغي سمة ميزت كل مقاربة لقضية من قضايا البلاغة أو النقد على حدّ سواء.

فهل استطاعت البلاغة الاستقلال عن علوم القرآن ـ وخاصة علم

الإعجاز؟ ـ وهل تمّ ذلك حقًّا على يد عبد القاهر الجرجاني حين وضع البلاغة موضعها؟ أم أنه لم يستطع ذلك وظل البحث البلاغي ـ عنده أو عند غيره من البلاغيين ـ حبيس المقاصد الدينية والعقدية والكلامية؟

١ ـ موقع المجاز في علم الإعجاز:

لم يخطئ الدارسون حين أجمعوا على أن: التأليف في الإعجاز كان هو السبب في التأليف في علم البلاغة بل وفي وضع هذا العلم[١]، وذلك أن معظم المصطلحات والتعريفات والتقسيمات المتعلقة بالبلاغة أو ببعض فنونها لم تتحدد إلّا على يد علماء الإعجاز، ولمعرفة كيفية تطور مفهوم المجاز عند أقطاب هذا العلم سيتم التركيز على ثلاث دراسات متميزة هي: «نكت» الرماني، و«القول في إعجاز القرآن» للخطابي، و«إعجاز القرآن» للباقلاني.

١ ـ ١ ـ المجاز بين رسالتي الرماني والخطابي:

١ ـ ١ ـ ١ ـ المجاز في «النكت في إعجاز القرآن» بين النظرية والتطبيق:

أولًا: نظرية المجاز عند الرماني: مثلت رسالة[٢] الرماني (ت ٣٨٦) إحدى النماذج المتميزة للدراسات الإعجازية والبلاغية، ضمَّنَها صاحبها

---

(١) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٨، د.ت، ص١٤٨، التفكير البلاغي عند العرب: ص٣٧، أثر القرآن في تطور النقد. ، ص٢٣٣، فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور، رجاء عيد، منشأة المعارف، الاسكندرية، ط٢، د.ت، ص١١، البلاغة العربية في أساس نشأتها، عبد المجيد زراقط ـ مجلة الفكر العربي، ع٤٦، ص٢٢٣، اتجاهات النقد الأدبي (أحمد مطلوب) ص١٢١.

(٢) مطبوعة ضمن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) في الدراسات القرآنية والنقد الأدبي، سلسلة ذخائر العرب: ١٦، تح محمد خلق الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط٢، ١٩٦٨.

نظريته في الإعجاز، ووجوهه، وفي البلاغة وأقسامها: وهي الاستعارة والتشبيه والمبالغة. ورغم خلو الرسالة من مصطلح المجاز، فإن الرماني يعد من أوائل من وضعوا تعريفًا للاستعارة، وهو تعريف يحمل بعض مكونات حدّ المجاز، فالاستعارة عنده هي: «تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل لإبانة»(١). فمصطلحا «النقل» و«أصل اللغة» يمثلان إحدى مكوّنات حدّ المجاز، وبهما يخرج حدّ التشبيه عن الاستعارة.

ولما كانت الاستعارة هي تغيير ونقل من أصل إلى فرع، كان «لابد فيها من أشياء: مستعار ومستعار له ومستعار منه، فاللفظ المستعار قد نُقِلَ عن أصل إلى فرع للبيان»(٢)، وقوله (للبيان) هنا، و(للإبانة) في حد الاستعارة إشارة منه إلى وظيفة المجاز البيانية وأثره النفسي في المتلقي(٣)، لذلك لم يكن للاستعارة هذه المزية، ولم يكن الميل إليها مستحسنًا لولا هذه الوظيفة التي قد لا تستطيع الحقيقة القيام بها «وكل استعارة حسنة فهي توجب بلاغة بيان لا تنوب منابه الحقيقة، وذلك أنه لو كان تقوم مقامه الحقيقة كانت أولى به ولم تجر الاستعارة»(٤).

رغم هذا التقدم الذي عرفه البحث المجازي عند الرماني، فما زالت ظلال المرحلة السابقة مخيمة عليه. يدل على ذلك الخلط بين المجاز والاستعارة، وتداخل حدود الاستعارة والمبالغة، فالمبالغة عند الرماني هي: «الدلالة على كبر المعنى على جهة التغيير عن أصل اللغة للإبانة»(٥)، حيث يستعمل مصطلحات تدخل في تعريف المجاز أو الاستعارة كـ «التغيير»

---

(١) النكت في إعجاز القرآن، ص٨٥.
(٢) نفسه، ص٨٦.
(٣) الاتجاه العقلي: ص١١٨، المباحث البلاغية في ضوء الإعجاز: ص١٢٦.
(٤) النكت في إعجاز القرآن: ص٨٦.
(٥) نفسه.

و«أصل اللغة» و«الإبانة»، ويتضح هذا الخلط أيضًا في مجال التطبيق حين يستعرض الرماني شواهد الاستعارة في القرآن الكريم ويحللها.

ثانيًا: الدراسة التطبيقية للاستعارة: طبق الرماني نظريته في المجاز على شواهد من القرآن الكريم، رأى فيها نوعًا من الاستعارة. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُواْ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا﴾ [الفرقان: ٢٣] «حقيقة قدمنا هنا: عمدنا، وقدمنا أبلغ منه، لأنه يدل على أنه عاملهم معاملة القادم من السفر، لأنه من أجل إمهاله لهم كمعاملة الغائب عنهم، والمعنى الذي يجمعها العدل»[(١)]، وهنا تحضر المنظومة العقدية المتمثلة في أحد أصول الاعتزال: العدل، ليكون سببًا وعلاقة تجمع الحقيقة بالمجاز، فالقدوم ـ الذي لا يكون إلّا من غائب ـ لا يجوز في حق الله تعالى وإنما هو مجاز حقيقته: عمدنا، وعلى هذا الأساس اعتبر الزمخشري ـ مثلًا ـ الآية شاهدًا على المجاز[(٢)].

ومن الشواهد أيضًا قوله عزّ وجل: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ ٱلثَّقَلَانِ﴾ [الرحمن: ٢٩] «والله عزّ وجل لا يشغله شأن عن شأن، ولكن هذا أبلغ في الوعيد، وحقيقته سنعمد، إلّا أنه لما كان الذي يعمد إلى الشيء قد يقصر فيه لشغله بغيره معه، وكان الفارغ له هو البالغ في الغالب مما يجري به التعارف، ودللنا بذلك على المبالغة من الجهة التي هي أعرف عندنا لمّا كانت بهذه المنزلة، ليقع الزجر بالمبالغة التي هي أعرف عند العامة والخاصة»[(٣)]. ولنفس الغرض التأويلي، ساق الرماني كل هذه التفسيرات و«الأسباب» التي عدلت باللفظ عن الحقيقة، والشاهد كما يبدو يجمع بين المجاز والمبالغة.

---

(١) النكت: ص٨٦.

(٢) أساس البلاغة (مادة قدم)، ص٤٩٦.

(٣) النكت: ص٨٨.

كل هذه الشواهد يتم فيها تجاوز المعنى الحقيقي الأصلي إلى المعنى المجازي الفرعي بذريعة أنه «الأبلغ»، وهذا ما يؤكد أن جهود الرماني «البلاغية مرتبطة بغايته التأويلية بصفته كان معتزليًّا»(١).

وهناك شواهد أخرى لا علاقة لها بالتأويل، بل ترتبط بإعجاز القرآن الكريم من جهة الصورة الفنية. من ذلك قوله: ﴿فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ [الإسراء: ١٢] «فمبصرة ها هنا مستعارة، وحقيقتها: مضيئة، وهي أبلغ من مضيئة، لأنه أدلّ على موقع النعمة لأنه يكشف عن وجه المنفعة، وقيل هو بمعنى ذات إبصار، وعلى هذا يكون حقيقة»(٢)، والملاحظ أن الرماني يركز على استعارة الكلمة بدل الجملة وهذا يتفق ومذهب المعتزلة في الاعتناء باللفظ أكثر من المعنى. ومنه قوله تعالى: ﴿وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ ٱلشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ﴾ [الأنفال: ٧] «اللفظ ها هنا بالشوكة مستعار، وهو أبلغ، وحقيقته السلاح، فذكر الحدّ الذي به تقع المخافة واعتمد على الإيماء إلى النكتة»(٣)، وهنا أيضًا إشارة إلى استعارة اللفظة، وكأن عمل الاستعارة ينحصر في وضع لفظ مكان لفظ ـ بنفس المعنى الذي ألفيناه عند أبي عثمان ـ لكنه هنا يضيف عنصر «الإيماء» الذي يوحي بالأثر النفسي للاستعارة.

إذا كانت هذه هي نظرة الرماني ـ المعتزلي ـ للمجاز والاستعارة، فكيف هي رؤية الخطابي (ت ٣٨٨) السني المحدّث؟

١ ـ ١ ـ ٢ ـ المجاز في «القول في بيان الإعجاز»:

أولًا: موقع المجاز في النظم القرآني: بعد استعراضه لمختلف أوجه الإعجاز، أكد الخطابي على خاصية التنوع والتفاوت في التعبير القرآني،

---

(١) الاتجاه العقلي...: ص١٢٢.
(٢) النكت: ص٨٨.
(٣) نفسه، ص٨٩.

فليست البلاغة صفة ثابتة نجدها في لفظ بعينه أو في تركيب مخصوص، وإنما هي مراتب متفاوتة ودرجات متباينة وأجناس مختلفة، لذلك كان للقرآن الكريم بلاغات جازت «من كل قسم من هذه الأقسام حصة»[١]. إلّا أن القرآن الكريم لم يتميز ولم يكن معجزًا بوجوه البلاغة فحسب، و«إنما صار معجزًا لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمنًا أصح المعاني»[٢]، ولم تكن للنظم تلك المزية إلّا لما له من أثر في النفوس يتشكل به البيان[٣]. من هذا المنطلق يمضي الخطابي في استعراض أوجه الإعجاز البلاغية مؤكدًا على طبيعة الكلمة القرآنية التي لا تكتسب قيمتها إلّا من خلال التركيب الذي وضعت فيه، لذلك كان «عمود» البلاغة التي كان بها الإعجاز: «هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام، موضعه الأخص والأشكل به، الذي إذا أُبدل مكانه غيره جاء منه إما تبدل معنى.. وإما ذهاب رونق»[٤]. من هنا يمكن استخراج مفهوم المجاز عند الخطابي ـ رغم أنه لم يعرّفه ولم يذكر المصطلح واستعمل بدلًا منه الاستعارة ـ . وذلك من خلال ردوده على بعض الطعون المتعلقة بالتعبير القرآني، وتحليله لأوجه الإعجاز البلاغي فيها والذي تحتل فيه الاستعارة موقعًا هامًّا.

ثانيًا: موقع المجاز في الردِّ على الطاعنين: ينطلق الخطابي من نظريته في النظم للردِّ على قول المعارضين الذين اتهموا القرآن والتعبير القرآني، ففي قوله تعالى: ﴿فَأَكَلَهُ ٱلذِّئْبُ﴾ [يوسف: ١٧] اعترضوا على استعمال لفظ الأكل في الذئب وقالوا: «إنما يُستعمل هذا في فعل السباع، خصوصًا

(١) القول في بيان إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) ص٢٦.
(٢) نفسه، ص٢٧.
(٣) نفسه، ص٣٦.
(٤) نفسه، ص٢٩.

الافتراس، هذا هو المختار الفصيح، فأما الأكل فهو عام لا يختص به نوع من الحيوان دون نوع»[١] ويرى الخطابي أن التعبير بلفظ أكل هو الأصح لدلالته على «أن الذئب أكله أكلًا وأتى على جميع أجزائه وأعضائه وذلك أنهم خافوا مطالبة أبيهم إياهم بأثر باق منه يشهد بصحة ما ذكروه»[٢]. إن الخطابي هنا يربط الكلمة بالقصد العام للناطقين بها، وهي نظرة استطاع التوصل إليها بفضل فكرة النظم والتأليف التي بسطها من قبل، والتي تجتمع فيها خصائص اللفظ والمعنى والتركيب، فلفظ (الأكل) أنسب في الصياغة من لفظ (افترسه) ومعناه أيضًا أنسب لدلالته على المقصود، والتركيب الذي يدخل فيه اللفظ يخدم الغرض العام للآية.

أما اعتراضهم على استعمال لفظ (الهلاك) في قوله عزّ وجل: ﴿هَلَكَ عَنِّي سُلْطَٰنِيَهْ﴾ [الحاقة: ٢٩]، فالخطابي يرى أن الهلاك لا يكون في تلف الأعيان فقط ـ وهو مدار حجة المعارضين ـ بل قد يُستعمل في غير الأعيان ويكون أفصح وأبلغ من قولهم ذهب عني سلطانيه «وذلك أن الذهاب قد يكون على مراصدة العود»[٣]، بينما الهلاك لا يكون معه عودة ولا رجوع. إن الخطابي هنا يدافع عن الاستعارة في القرآن الكريم ويرى أن التعبير بلفظ الهلاك هو من قبيل الاستعارة، لأن الهلاك لا يكون في الحقيقة إلّا في تلف الأعيان، واستعماله هنا في تلف الجاه والسلطان استعارة، ولكن «قد تكون الاستعارة في بعض المواضع أبلغ من الحقيقة»[٤]. وللتدليل على ذلك يسوق بعض الشواهد القرآنية التي استعملت فيها الاستعارة، وكانت أبلغ من الحقيقة

(١) نفسه، ص٣٨.
(٢) نفسه، ص٤١.
(٣) القول في بيان إعجاز القرآن: ص٤٣.
(٤) نفسه، ص٤٤.

كقوله عزّ وجل: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيۡلُ نَسۡلَخُ مِنۡهُ ٱلنَّهَارَ﴾ [يس: ٣٦] «والسلخ ها هنا مستعار وهو أبلغ منه لو كان قال: نخرج منه النهار، وإن كان هو الحقيقة»[١].

إن الخطابي مع قلة اهتمامه بالاستعارة والمجاز وحدودهما، يركز على بلاغة الخطاب القرآني عامة المتمثلة في النظم والتأليف، في الوقت الذي ركز فيه الرماني على إيراد أقسام البلاغة، وحدود بعض أنواعها، وبيان شواهدها.

١ ـ ٢ ـ نظرية المجاز عند الباقلاني:

يعود الإعجاز، في نظر الباقلاني (ت٤٠٣) إلى مجموعة من الخصائص التي ميزت أسلوب القرآن الكريم؛ منها: ما يرجع إلى الجملة، وذلك أن نظم القرآن الكريم خارج عن المعهود في نظام جميع كلامهم، ومنها: اشتماله على كل خصائص الفصاحة والغرابة والتصرف البديع، والمعاني اللطيفة والفوائد الغزيرة، والتناسب في البلاغة مع ما هو عليه من طول[٢]، ومنها: اشتماله على ما «ينقسم عليه الخطاب من البسط والاختصار، والجمع والتفريق، والاستعارة والتصريح والتجوّز والتحقيق»[٣] وبذلك يدخل المجاز ضمن بديع النظم المتضمن للإعجاز[٤].

انتصارًا لفكرة النظم[٥]، ولمذهبه الأشعري في تفضيل المعاني على

(١) نفسه.
(٢) إعجاز القرآن، الباقلاني، تح: أحمد صقر، دار المعارف، مصر ١٩٥٤، ص٣٥ ـ ٣٦.
(٣) نفسه، ص٤٢.
(٤) نفسه، ٣٥.
(٥) واضح أن معنى النظم عند الباقلاني مرادف لفنون الشعر والنثر، ينظر: التفكير البلاغي عند العرب، ص٤٩٣.

الألفاظ، رفض الباقلاني اعتبار أشكال البديع ـ والتي ذكر منها ٢٧ شكلًا ـ ضمن وجوه الإعجاز.

ولما كانت الاستعارة داخلة فيما يكون به الخطاب معجزًا ـ كما مر ـ عُلم أن الاستعارة ليست من البديع، لكن تحليل شواهد البديع عند الباقلاني، يكشف اضطرابه بإدخال الاستعارة في البديع، أو الخلط بينهما، كما يخلط بين أنواع بلاغية أخرى.

ففي قول امرئ القيس: ... قيد الأوابد[١] يرى أنه «من البديع ومن الاستعارة... وذكروه في باب الاستعارة البليغة»[٢]، ويذكر من شواهد البديع في القرآن الكريم ما اعتبر عند غيره شواهد للمجاز أو الاستعارة[٣].

ومن مظاهر الاضطراب في تحديد أنواع البلاغة جمعه لعدد من الفنون في فنّ واحد: من ذلك قوله: «ومما يعدونه من البديع: المماثلة وهي ضرب من الاستعارة، وذلك أن يقصد الإشارة إلى معنى فيضع ألفاظًا تدل عليه، وذلك المعنى بألفاظه مثال للمعنى الذي قصد الإشارة إليه»[٤]، ثم إنه يذكر ـ أحيانًا ـ الشاهد الواحد في الفنين المختلفين: كما في حديثه عن التشبيه الحسن ـ وهو من البديع أيضًا ـ حين يمثل له بقول امرئ القيس:

كأنّ عُيون الوحش حول خبائنا ... وأرحُلنا الجزع الذي لم يُثقب[٥]

ثم يذكر البيت نفسه ضمن ما أسموه «بالإيغال»، وهو أيضًا من

---

(١) وهو من قوله: «وقد أغتدي والطير في وكناتها بمنجرد قيد الاوابد هيكل»، والبيت (من الطويل) ينظر في: ديوان امرئ القيس، ص١٩.
(٢) إعجاز القرآن: ٧٠ ـ ٧١.
(٣) نفسه، ٦٦، ٧٨.
(٤) نفسه، ٧٨.
(٥) نفسه، ٧٢. والبيت (من الطويل) في: ديوان امرئ القيس، ص٥٣.

البديع[١]، فكيف يكون الشاهد الواحد يمثّل نوعين من التشبيه، أحدهما: حسن، والثاني: مما لا يطلب مثله في القرآن الكريم[٢]؟ والظاهر أن الشواهد ودلالتها على الفنون البلاغية كان «مشكلة» في تاريخ البلاغة منذ مراحلها الأولى وحتى عصورها الذهبية حيث لم يستطع البلاغيون الخلاص منها وظلّ الخلاف قاسمًا بينهم في عدّ الشاهد الواحد مثالًا لأكثر من فنّ بلاغي، أو على الاستدلال ببعض الشواهد على فنون بلاغية بعينها.

إن الباقلاني رغم ذكره لمصطلحي «التجوز» و«التحقيق» ضمن أقسام الخطاب لم نظفر عنده بتعريف لهما أو للاستعارة، وكان جل اهتمامه: بيان أوجه الإعجاز ـ من خلال نظم القرآن ـ والردّ على أصحاب البديع، والقيام بتطبيقات لنظريته على نصوص من الشعر وسور من القرآن الكريم، وعرف هو أيضًا الخلط والاضطراب ـ الذي وجد عند سابقيه ـ بين بعض الفنون البلاغية.

٢ ـ من الإعجاز إلى البلاغة:

٢ ـ ١ ـ نظرية المجاز عند عبد القاهر الجرجاني:

هل يصح القول: إن الجرجاني (ت٤٧١) هو مؤسس نظرية المجاز في البلاغة العربية[٣] وأن البحث في البلاغة قد بدأ وانتهى مع عبد القاهر[٤]؟ أم أن عبد القاهر قد أفاد واستفاد: استفاد من جهود سابقيه وأفاد بإضافة أقسام إلى البلاغة لم تكن، ونظريات لم يكن قد حان وقت قطافها قبله؟

---

(١) إعجاز القرآن: ٩٢.
(٢) نفسه.
(٣) نظرية المجاز عند عبد القاهر الجرجاني (غازي يموت) مجلة الفكر العربي، ع٤٦، ص١١١.
(٤) علم المعاني، عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية، ١٩٧٤، ص٢٥.

إن ما يهم البحث ـ هنا ـ هو إبراز دور الجرجاني في تطوير مفهوم المجاز ـ خاصة ـ وهل استطاع إخراجه من القالب الإعجازي ـ الديني الذي لبسه سنين طويلة؟

٢ ـ ١ ـ ١ ـ نظرية النظم: مدخل لدراسة المجاز:

ينطلق الجرجاني في دراسته للبلاغة عامة، وللمجاز خاصة، من فكرة أساس شكلت حجر الزاوية في تفكيره البلاغي، بل وفي التفكير البلاغي العربي عمومًا وهي ما سماه الجرجاني بالنظم[١]، فماذا يقصد الجرجاني بالنظم، وما علاقة النظم بالمجاز؟

أولًا: مفهوم النظم: يقول الجرجاني في دلائل الإعجاز: «...ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض... وللتعليق فيما بينها طرق معلومة... وهي معاني النحو وأحكامه»[٢]. لكن ما المقصود بمعاني النحو التي يجب توخيها في النظم؟ ليس المقصود بها عنده: معاني الألفاظ[٣]، ولا الإعراب[٤]، وإنما المقصود بذلك «الوصف الموجب للإعراب»[٥] أي العلم بما يوجب الفاعلية أو المفعولية للشيء[٦] أو بتعبير

---

(١) مفهوم النظم سُبق إليه الجرجاني، فقد تحدث عنه علماء كُثر قبله منهم: بشر بن المعمر (ت٢١٠) والعتابي (ت القرن ٣) والجاحظ (ت٢٥٥) وابن قتيبة (ت٢٧٦) وإبراهيم بن المدبّر (ت٢٧٩) والمبرّد (ت٢٨٥) وأبو بكر الصولي (ت ٣٣٥) والسيرافي (ت ٣٥٨) والرماني (ت٣٨٦) والخطابي (ت٣٨٨) والباقلاني (ت٤٠٣) والقاضي عبد الجبار (ت٤١٥) وابن شهيد (ت٤٢٦)، يُنظر: عبد القاهر الجرجاني ونظرية النظم، عبد القادر حسين ـ مجلة الفكر العربي، ع٤٦، ص١٤٥، المباحث البلاغية في ضوء الإعجاز القرآني: ص٢٣٤.

(٢) دلائل الإعجاز، تح: محمد بن تاويت، المطبعة المهدية، تطوان، المدخل: أ/١.

(٣) نفسه، ٢/١٤٠.

(٤) نفسه، ٢/١٠٦.

(٥) نفسه.

(٦) دلائل الإعجاز، ٢/١٠٦.



آخر: العلم بأسباب التفاضل التعبيري والتركيبي بين الجمل. فكيف ـ إذن ـ يتم التعليق بين الكلم بعضها ببعض؟ إن الصورة التي يحصل بها النظم هي «أنك ترتب المعاني أولًا في نفسك، ثم تحذو على ترتيبها الألفاظ في نطقك»[(١)]، فهذه «طريقة معلومة وصورة من التأليف مخصوصة» تقع فيها الألفاظ مرتبة «على المعاني المرتبة في النفس المنتظمة فيها على قضية العقل»[(٢)].

كل هذه المصادرات مبنية عند الجرجاني على أساس أهمية المعاني بالنسبة للألفاظ، وعلى أهمية العقل بالنسبة للغة، «المزيَّة التي من أجلها يستحق اللفظ الوصف بأنه فصيح عائدة في الحقيقة إلى معناه»[(٣)]، كما أن «اللغة لم تأت لتحكم بحكم أو لتثبت وتنفي وتنقض وتبرم، فالحكم بأن الضرب فعل لزيد أو ليس بفعل له... شيء يضعه المتكلم ودعوى يدعيها... وليس اللغة في ذلك بسبيل.. وإذا كان كذلك كان كل وصف يستحقه هذا الحكم... فالمرجع فيه والوجه إلى العقل المحض وليس للغة فيه حظ»[(٤)]. من هذا المنطلق جعل الجرجاني الاستعارة والمجاز وأنواعهما تحت النظم ولا قيمة لها دونه.

ثانيًا: الاستعارة والمجاز من مقتضيات النظم: «الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز من مقتضيات النظم وعنها يحدث وبها

---

(١) نفسه، ٢/١٤١.

(٢) أسرار البلاغة، تعليق محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٨: ص٢ ـ ٣ ولا حاجة للإشارة هنا إلى الخلفية الكلامية لهذا الرأي الذي يستفيد فيه الجرجاني إلى مسألة الكلام الإلهي من منظور أشعري، للمزيد من التفصيل، يُنظر مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن: أحمد أبو زيد، ص٣٣، ٣٥.

(٣) دلائل الإعجاز: ٢/١٠٩.

(٤) أسرار البلاغة: ص٣٢٢.

يكون؛ لأنه لا يتصور أن يدخل شيء منها في الكلم وهي أفراد لم يتوخ فيما بينها حكم من أحكام النحو»[١]. وبتعبير آخر فإن الاستعارة والمجاز داخلة في الإعجاز؛ لأن الإعجاز لا يمكن تصوره دون نظم، والمجاز والاستعارة من مقتضيات هذا النظم أيضًا.

لم يكن الغرض من إدخال المجاز في النظم، إدخاله في الإعجاز فحسب، وإنما كان الجرجاني يهدف إلى التأكيد على أهمية التأليف في التعبير المجازي ذلك أن المجازات، وخاصة ما قام منها على أساس التشبيه كالاستعارة والتمثيل، لا تتولد إلّا من تأليف العبارة ومن العلاقة التي تربط المشبه بالمشبه به أو المستعار بالمستعار له، إذ يستحيل أن نتحدث عن المجاز ما لم نباشر توزيع الألفاظ في سياق[٢]. بل إن اللغة بصفة عامة لا تؤدي أكلها إلّا إذا انتظمت في سياق معين، لقد كانت هذه النظرة منطلقًا أساسيًا لوضع أسس المجاز العقلي عند الجرجاني وأبعاده الادعائية.

٢ ـ ١ ـ ٢ ـ المجاز بين اللغة والعقل:

ميّز الجرجاني بين نوعين من المجاز: الأول في المفرد وهو «كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول»[٣] والثاني: في المركب وهو «كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضوعه في العقل لضرب من التأول»[٤]، من خلال هذين الحدّين يتضح أن المجاز الواقع في المفرد لغوي، باعتبار أن اللغة هي التي اقتضت أن يكون ذلك اللفظ موضوعًا لذلك المعنى، وأن أي تجوز في استعمال ذلك اللفظ

---

(١) دلائل الإعجاز: ٢/١٠٤.
(٢) التفكير البلاغي عند العرب: ص٥٤٢.
(٣) أسرار البلاغة: ص٣٠٤.
(٤) نفسه، ص٣٣٢.

فاللغة هي التي توقعه، وأن المجاز الواقع في التركيب عقلي، لأن التركيب يقتضي وجود مسند ومسند إليه، ويقتضي إثبات شيء لشيء أو نفيه عنه «وهذا كله فكر في أمور معلومة معقولة زائدة على اللفظ»[١]، لأن المتكلم هو الذي يختارها وهو المسؤول عنها وليس للغة في ذلك دخل.

إن التأليف وحده لا يكفي في إدخال المجاز في قضايا العقول، لذلك جاء الجرجاني بمفهوم الإثبات، وهو عملية عقلية محضة يتم بموجبها إثبات شيء لشيء ليس له في الأصل، وبذلك يحدث المجاز العقلي، ومثالًا على ذلك يسوق الجرجاني قول الشاعر:

أشابَ الصَّغِيرَ وأفْنى الكبيـ ـرَ كرُّ الغَداة ومَرُّ العشي[٢]

فأثبت الشيب فعلًا للأيام والليالي، وأزاله عن موضعه الذي ينبغي أن يكون فيه وهو أن يثبت لله (جلّ جلاله)[٣]، فالإثبات في المجاز العقلي ـ إذن ـ هو مدار الفائدة[٤]. فبواسطته يتم تغيير العلاقات الإسنادية في الجملة فيحدث التأثير في المتلقي ويتم إقناعه. وربط المجاز بالإثبات، وهو أحد طرق الاستدلال المنطقية، فكرة سُبق إليها الجرجاني[٥]، فقد اعتبر القاضي عبد الجبار «المجاز أدخل في الفصاحة لأنه كالاستدلال في اللغة»[٦]، لكن الجرجاني تفرّد بتوضيح هذه الفكرة وتطبيقها على سائر الأنواع البلاغية[٧].

---

(١) دلائل الإعجاز: ١١٨/٢.

(٢) البيت (من المتقارب) للصلتان العبدي الحماسي، ينظر ديوان الحماسة بشرح المرزوقي، نشر أحمد أمين وعبد السلام هارون، دار الجيل، ط١ ١٩٩١م، ج٣، ١٢٠٩.

(٣) أسرار البلاغة: ص٣٢١.

(٤) نفسه، ص٣١٦.

(٥) الصورة الفنية، جابر عصفور: ٢٥٣.

(٦) المغنى في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار، مطبعة دار الكتب، مصر، ط١: ١٩٦٠ ج١٦ ص٢٠٠.

(٧) الصورة الفنية، ص٢٥٣.

أما المجاز اللغوي فلا إثبات فيه؛ لأنه واقع في المثبت، أي في اللفظ الذي وقع فيه التجوّز، لذلك كان مأخذه اللغة، ومثاله قوله تعالى: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ﴾ [الأنعام: ١٢٢]. «فالمجاز في المثبت وهو الحياة»[١]، وهو واقع في لفظ الحياة «من حيث جعل ما ليس بحياة حياة على التشبيه، فأما نفس الإثبات فمحض الحقيقة لأنه إثبات لما ضرب الحياة مثلًا له فعلًا لله تعالى ولا حقيقة أحق من هذا»[٢].

وقد يكون المجاز من جهة اللغة والعقل معًا، فيكون في المثبت والإثبات كقوله: (أحيتني رؤيتك)، فالمجاز هنا واقع في المثبت، حيث جعل الأنس والمسرة الحاصلة بالرؤية حياة، فهذا مجاز لغوي. وهو واقع أيضًا في الإثبات لأنه أثبت فعل الحياة للرؤية وهو في الحقيقة ليس لها، وهذا مجاز عقلي[٣]، فحاصل الأمر أن المجاز في هذه الحالة يكون بأن «يشبه معنى بمعنى وصفة بصفة فيستعار لهذا الاسم تلك ثم يثبت فعلًا لما لا يصح الفعل منه أو فعل تلك الصفة، فيكون أيضًا في كل واحد من الإثبات والمثبت مجاز»[٤].

لقد رأى بعض الدّارسين أن ربط المجاز بالإثبات والعقل، وإنما هو من تأثير الهاجس الديني[٥] لدى الجرجاني ومن تبعه من البلاغيين، فخوفًا من أن يسند فعل إلى غير الله حقيقة، يتم إثباته على سبيل المجاز العقلي ويعتبر هذا الإسناد مجرد ادعاء، وهذا في رأيهم، حوّل المجاز من تعبير فني راق يترجم الإحساس والشعور، إلى مجرد أداة لإقناع المتلقي بآراء المتكلم،

---

(١) أسرار البلاغة: ص٣٢١.
(٢) أسرار البلاغة: ص٣٢١.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه.
(٥) فلسفة البلاغة، رجاء عيد، ص١٩٣.

وتتحول «الجوانب الحسية في التعبير المجازي إلى علاقات عقلية محضة تخنق القدرات النثرية للمجاز»[١]، ومن هذا المنطلق انتقد التقسيم الذي وضعه الجرجاني للمجاز إلى لغوي وعقلي، فاللغة والعقل متداخلان ولا فواصل بينهما وكلاهما له دخلٌ في الجملة[٢].

إن تقسيم المجاز إلى لغوي وعقلي، هو تقسيم نظري قد تعتريه بعض العوائق على مستوى التطبيق، وحينئذ يصعب التمييز بين اللغوي والعقلي، وقد تحدث الجرجاني عن إمكان الجمع بين المجاز العقلي واللغوي في تعبير واحد، وفي هذا الباب يأتي اضطرابه بين إدخال الاستعارة في المجاز العقلي ووقوعها في الإثبات، وعدم خضوعها للنقل، يقول في الأسرار: «اعلم أن الاستعارة في الجملة أن يكون لفظ الأصل في الوضع اللغوي معروفًا تدل الشواهد على أنه اختص به حين وضع، ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل وينقله إليه نقلًا غير لازم، فيكون هناك كالعارية»[٣]. ويقول في حدّ ثان: «إنها دلالة على حكم ثبت للفظ وهو نقله عن الأصل اللغوي، وإجراؤها على ما لم يوضع له ثم إن هذا النقل يكون في الغالب من أجل شبه بين ما نُقِل إليه وما نُقِل عنه»[٤]. ثم تراه في الدلائل ينتقد تعريف الرماني للاستعارة المبني على نقل العبارة[٥]، ثم يقول: فقد تبيّن من غير وجه أن الاستعارة إنما هي ادعاء معنى الاسم للشيء لا نقل الاسم عن الشيء، وإذا ثبت أنها ادعاء معنى الاسم للشيء علمت أن الذي قالوه من أنها تعليق العبارة على غير ما وضعت له في اللغة ونقلٌ لها عمّا

---

(١) الصورة الفنية، جابر عصفور، ص١٣٥.
(٢) فلسفة البلاغة، رجاء عيد، ص١٩٩.
(٣) أسرار البلاغة: ٢٣.
(٤) أسرار: ٢٠٧.
(٥) دلائل: ١٢٩/٢.

وُضعت له، كلام قد تسامحوا فيه[١]. إن حلّ هذا الإشكال لن يكون إلّا بتغليب أحد الحكمين أي أن تعتبر الاستعارة واقعة في المعنى وقائمة على العقل، ولا نقل فيها، أو العكس، ولا شك أن الحكم الأول هو الذي اختاره الجرجاني وهو الأقرب إلى نظريته البلاغية العامة ومنظومته العقدية الخاصة.

٢ ـ ١ ـ ٣ ـ المجاز بين المعنى ومعنى المعنى:

إن مدار الفائدة في المجاز ـ عند الجرجاني ـ هو وقوعه في المعاني دون الألفاظ، واستناده إلى العقل دون اللغة. ولما كان للاستعارة أو المجاز دور في الإثبات والإقناع، كان لا بد أن تستند إلى الحقيقة وتتسلح بالعقل، وهذا ما أسهب الجرجاني في شرحه وترديده، يقول: كل مبالغة ومجاز فلا بد من أن يكون له استناد إلى الحقيقة[٢]. لذلك كانت الاستعارة ـ عند الجرجاني ـ ضربًا من القياس، يقول: أما الاستعارة فهي ضرب من التشبيه (...) والتشبيه قياس، والقياس يجري فيما تعيه القلوب وتدركه العقول، وتُستفتى فيه الأفهام والأذهان، لا الأسماع والآذان[٣]، ولأجل ذلك لم تكن المزية ـ في الاستعارة والمجاز ـ راجعة إلى ذات المعنى الذي يقصده المتكلم فحسب وإنما في طريق إثباته لها وتقريره إياها[٤].

لذلك ميّز الجرجاني بين مستويين دلاليين في الكلام: المستوى الأول هو المعنى ويعني به المعنى، المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة[٥]، والمستوى الثاني هو معنى المعنى، ومعناه أن تعقل من اللفظ

---

(١) نفسه، ٢/١٣١.
(٢) أسرار: ص٢٠٥.
(٣) نفسه، ص١٥.
(٤) دلائل: ١/٤٠.
(٥) نفسه، ١/٣٠.

معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر[١]. فالمعنى الأول الذي يدل عليه ظاهر اللفظ، ليست له تلك القيمة الحجاجية أو الإقناعية التي يتوخاها الجرجاني من المجاز، لذلك كان ذلك المستوى الأول من الدلالة مجرد قنطرة تعبر بك إلى معنى ثان، وهذه «الدلالة الثانية»[٢] ـ التي لا يعقلها المتلقي إلّا بواسطة المعنى الأول ـ ليست سوى وسيلة تصل بها إلى الغرض[٣] الذي هو الإقناع.

إن وقوع المجاز في المعاني، وبالأخص في معنى المعنى، عند الجرجاني، جعله في نظر بعض الدارسين من السباقين إلى إدراج المجاز ضمن علم دلالات اللغة[٤]، حيث تجاوز ذلك الزعم بأن المجاز صفة للألفاظ فقط، لكن الأمر عند الجرجاني لم يكن سوى تحصيل لفكرة النظم التي جعل المجاز من مقتضياتها وعنها يحدث وبها يكون.

خلاصة القول: إن وظيفة المجاز عند الجرجاني، لا تنحصر في الجانب الفني البحت المتعلق بتزويق الألفاظ وتخيّر الحروف؛ والذي يترك أثره لا في الشعور والوجدان فحسب، بل تتعدى ذلك إلى التأثير في عقل المتلقي وتفكيره. وفي هذا الباب يتم إخضاع المجاز لمجموعة من العلاقات التي يتم من خلالها الربط بين التعبير المجازي والأصل الحقيقي الذي ينزاح عنه، وهذا يقود إلى الحديث عن المجاز المرسل.

٢ ـ ١ ـ ٤ ـ المجاز المرسل وإشكالية العلاقة:

تحت ما أسماه الجرجاني بالمجاز اللغوي يندرج نوع آخر من المجاز، هو المجاز المرسل، يقول الجرجاني في حدّه: «المجاز مفعل من جاز

---

(١) نفسه.
(٢) نفسه، ٢٩/١.
(٣) نفسه.
(٤) التفكير البلاغي عند العرب: ص٤١٣.

الشيء يجوزه إذا تعداه. وإذا عُدل باللفظ عمّا يوجبه أصل اللغة وصف بأنه مجاز، على معنى أنهم جازوا به موضعه الأصلي أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولًا... ثم اعلم..أن في إطلاق المجاز على اللفظ المنقول عن أصله شرطًا وهو أن يقع نقله على وجه لا يعرى معه من ملاحظة الأصل، ومعنى الملاحظة أن الاسم يقع لما تقول أنه مجاز فيه بسبب بينه وبين الذي تجعله حقيقة فيه نحو أن اليد تقع للنعمة وأصلها للجارحة، لأجل أن العبارات اللغوية تتبع أحوال المخلوقين وعاداتهم وما يقتضيه ظاهر البنية وموضوع الجبلة»(١).

إن المجاز المرسل كما هو واضح من حدّه مجازٌ لغوي منقول، لا يستند إلى التشبيه بل إلى ملاحظة أو علاقة من نوع آخر. لكن هذا يختلف مع تأكيد الجرجاني على ضرورة وجود أصل تشبيهي في المجاز والاستعارة، كما يصطدم مع تحليله لبعض شواهد المجاز المرسل التي لا يجد مناصًا من نفي النقل فيها واعتبار المجاز فيها عقليًا لا لغويًا.. إن غياب الأصل التشبيهي عن المجاز المرسل أوقعه في حيرة وتردّد، وأشدّ ما تجسدت حيرته هذه أمام بيت لبيد:

وغداة ريح قد كشفت وقرةٍ إذ أصبحت بيد الشمال زمامها(٢)

يقول في الدلائل: «لا تستطيع أن تزعم أن لفظ اليد قد نُقل عن شيء إلى شيء، وذلك أنه ليس المعنى على أنه أراد أن يشبه شيئًا باليد فيمكنك أن تزعم أنه نقل لفظ اليد إليه... وكما لا يمكنك تقدير النقل في لفظ اليد، كذلك لا يمكنك أن تجعل الاستعارة فيه هي من صفة اللفظ... ألَا ترى أنه مُحال أن تقول: إنه استعار لفظ اليد للشمال؟!»(٣). فكيف يمكن تحليل هذا الشاهد؟

---

(١) أسرار...: ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

(٢) البيت (من الكامل)، ينظر ديوان لبيد بن ربيعة العامري، تحقيق: د.إحسان عباس، الكويت، ١٩٦٣، ص٣١٥ وفيه: «وزعت» بدل «كشفت».

(٣) دلائل: ٢/١٣٠.

إن الجرجاني يتردّد مرة أخرى بين إرجاع الأمر إلى الإثبات تارة وإلى التخييل تارة أخرى، يقول في الدلائل: وإنما المعنى أنه أراد أن يُثبت للشمال في تصريفها للغداة على طبيعتها شبه الإنسان قد أخذ الشيء بيده يقلبه ويصرّفه كيف يريد، فلمّا أثبت لها مثل فعل الإنسان باليد استعار لها اليد[١]. وعلى هذا التحليل يكون المجاز في هذا المثال عقليًا، لأنه أثبت فيه فعلًا ـ هو تصريف الأمور ـ للريح، وهو في الحقيقة لغيرها. وهذا عند الجرجاني يطبق على نظائر لهذا المثال تستعمل فيها أعضاء الإنسان ولا يكون المقصود بها إثبات هذه الأعضاء وإنما إثبات المعنى الذي يكون في تلك الأعضاء[٢]. فالأمر هنا مداره على الإثبات، لأن التجوّز وقع في المعنى لا في اللفظ. لكن الجرجاني يُرجع المسألة ـ في موضع آخر في الأسرار ـ إلى التخييل والوهم، فيقول ـ بعد أن ساق بيت لبيد مثالًا على بعض أنواع الاستعارة المفيدة التي تكون في الاسم لا في الفعل ـ: وذلك أنه جعل للشمال يدًا، ومعلوم أنه ليس هناك مشارٌ إليه يمكن أن تجري اليد عليه كإجراء الأسد على الرجل... وليس لك شيء من ذلك في بيت لبيد، بل ليس أكثر من أن تخيل إلى نفسك أن الشمال في تصريف الغداة على حكم طبيعتها كالمدبر المصرّف لما زمامه بيده... وذلك كله لا يتعدى التخييل والوهم والتقدير في النفس من غير أن يكون هناك شيء يحس وذات تتحصل[٣]. إن إرجاع أمر هذا المجاز إلى التخييل ـ هنا ـ ربما يعود إلى خفاء الأصل التشبيهي فيه، فهذا النوع من الاستعارة (أو المجاز) لا يكون المستعار فيه شيئًا ثابتًا معلومًا يمكن أن تنص عليه، ولا يكون التشبيه فيه سهل المأخذ ـ كما في قولهم مثلًا: رأيت أسدًا ـ[٤] بل إن المستعار فيه

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه.

(٣) أسرار: ٣٥.

(٤) نفسه.

ليس ثابتًا ولا معلومًا ولا مشارًا إليه، كما أن التشبيه فيه لا يتراءى لك إلّا بعد أن تخرق إليه سترًا وتعمل تأملًا وفكرًا[١].

إن الجرجاني لا يستطيع تقبُّل مجازٍ دون تشبيه، لذلك فهو في هذا المثال لا ينفيه مطلقًا وإنما يجعله خفيًّا صعب المنال سواء عاد الأمر فيه إلى الإثبات أم إلى التخييل. التشبيه أصل للاستعارة والمجاز، إذ بواسطة هذا الأصل تنحل قضايا مختلفة لها علاقة بالمجاز، ومن أهم هذه القضايا عند الجرجاني، قضية التجسيم والتشبيه العقدي، التي كان منشؤها في نظره، خفاء التشبيه في مثل هذه الشواهد ـ والتي جاءت في القرآن الكريم معبّرة عن بعض الصفات الإلهية ـ ويسوق لذلك مثلًا: قوله تعالى: ﴿وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا﴾ [هود: ٣٧] وقوله: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ [طه: ٣٩] ورأى أنهم لمّا لم يجدوا للفظ العين مرجعًا أصليًّا ثابتًا، وأصلًا تشبيهيًّا معلومًا ارتبكوا في الشك وحاموا حول الظاهر وحملوا أنفسهم على لزومه حتى يفضي بهم إلى الضلال البعيد وارتكاب ما قد يقدح في التوحيد[٢].

إن هذا «التداخل» بين الأقوال المجازية والمقاصد العقدية، اعتبر عند البعض قياسًا فاسدًا للأداء الإنساني على الأداء القرآني[٣]، وصورة من صور خضوع مبحث المجاز للجدل الديني والمعتقد المذهبي[٤]. والعلاقة التي اشترطها الجرجاني في المجاز المرسل، والعلاقات التي أسرف البلاغيون بعده في عدّها، مرفوضة ـ في هذا المنظور ـ لأنها تقنن العمل الفني وتفترض له نمطًا محدّدًا ويكون أي أداء يبتعد عن هذا النمط المفترض محتاجًا ـ بناء على ذلك ـ إلى التماس مجوّزات له، في حين أن اللغة تعاملٌ

---

(١) نفسه، ص٣٥ ـ ٣٦.

(٢) أسرار: ص٣٨.

(٣) فلسفة البلاغة..، رجاء عيد، ص١٨٦.

(٤) نفسه، ص٢١٣.

بين خبرات متعددة تشمل المتكلمين بها جميعًا، ولا يحتاجون إلى تقديم مجوّزات مرسلة وعلاقات تجوّز تركيب الأداء لهم[١].

لكن ضرورة ارتكاز المجاز إلى أصل تشبيهي أو إلى التحقيق[٢]، هو عند الجرجاني يعود إلى أسباب لصيقة بالبحث البلاغي، وهي مراعاة قصدية المتكلم وعقيدته، فليس الغرض من المجاز، المجاز نفسه وجمالية لفظه، وإنما الغرض منه إفادة المتلقي بإثبات شيء لشيء ليس له أصلًا، وإقناعه بذلك، وهذا الأمر يقود إلى الحديث عن القيمة الصدقية للمجاز، وهل إثبات شيء لشيء ليس له أصلًا كذب أم لا؟

٢ ـ ١ ـ ٥ ـ علاقة المجاز بالكذب:

لقد اعتُبرت قضية المجاز والكذب التي عولجت في الأصول والبلاغة والنقد والأدب قبل الجرجاني وبعده، دليلًا على الارتباط الوثيق بين البلاغة والمنطق[٣] ولا يستطيع أحد أن ينكر الأهداف الكلامية التي دفعت الجرجاني إلى معالجة هذه القضية، فالموقف كان موقف دفاع عن كلام الله عزّ وجل، والهدف كان محاولة إقناع الخصم ـ منكر المجاز في القرآن الكريم ـ بأن المجاز ليس كذبًا ولا باطلًا، وأن الحقيقة لا تعني بالضرورة الحق.

إن معيار التمييز بين الصدق والكذب في الكلام ـ عند الجرجاني ـ هو عقيدة المتكلم، فقول الكافر مثلًا ﴿وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٣]. هو بالنسبة لما يعتقده حقيقة وحقّ، ولكنه بالنسبة للمؤمن الموحد، باطل

---

(١) نفسه، ص٢١٩، وينظر: بلاغة الخطاب وعلم النص: ص١٦١.
(٢) أسرار: ص١٠٥.
(٣) الاستعارة بين حساب المنطق ونظرية الحجاج، طه عبد الرحمن، مجلة المناظرة، عدد ٤ سنة ١٩٩١، ص٥٣.

وكاذب وليس مجازًا، لأن صاحبه أطلقه ـ عن جهل ـ إطلاق من لم يضع الصفة في موضعها[١] فأسند فعل الإهلاك لغير الله عزّ وجل دون أن يتأول ذلك، ومثل هذا القول لو صدر عن متكلم مسلم مؤمن موحد لكان مجازًا لا كذبًا، لأن الموحّد لا يعقل منه أن يريد بقوله حقيقة لا تدل عليه تلك الألفاظ. ويأتي الجرجاني بالمثال: أنبت الربيع الزرع، فهذا القول فيه إسناد فعل الإنبات إلى الربيع، وهو في عرف المسلم الموحد ومعتقده مسند إلى الله عزّ وجل، لذلك كان هذا القول مجازًا. فهذا المجاز المعارض للكذب ـ عند الجرجاني ـ تتحكم فيه آليات عقلية وعرفية، فإن الحكم على مثل هذه التعبيرات بأنها مجاز جاء نتيجة كونها أخرجت الحكم المفاد بها عن موضوعه في العقل لضرب من التأول[٢] ولأن من مقتضيات العرف الجاري بين الناس أن يجعلوا الشيء إذا كان سببًا أو كالسبب في وجوب فعل من فاعله كأنه فاعل[٣].

إن الفرق بين الكاذب والمتجوّز في الكلام أن الكاذب لا يتأول في إخراج الحكم عن موضعه وإعطائه غير المستحق[٤]، بل هو يثبت القضية من غير أن ينظر فيها من شيء إلى شيء ويردّ فرعًا إلى أصل[٥]. أما المتجوّز فإنه يُثبت ما لا يستحق تشبيهًا وردًّا له إلى ما يستحق... وإثباته ما أثبت للفرع الذي ليس بمستحق يتضمن الإثبات للأصل الذي هو المستحق[٦]. إن المسألة لا تعدو أن تكون قياسًا مقدمته الأولى أن الفرع يشبه الأصل

---

(١) أسرار: ٣٣٣.
(٢) نفسه، ٣٣٢.
(٣) نفسه، ٣٣٥.
(٤) نفسه.
(٥) نفسه.
(٦) نفسه، ٣٣٦.

ومقدمته الثانية: هي إثبات فعل أو صفة للفرع، أما النتيجة فهي: أن الصفة أو الفعل المثبت للفرع مثبت للأصل أيضًا، وبهذا القياس يكون المجاز غير الكذب.

إن مناقشة الجرجاني لمسألة علاقة المجاز بالكذب كان محاولة منه لتقويم القول المجازي، وإعطائه قيمة صدقية لا تقل عن القيمة الصدقية للقول العادي الحقيقي، لذلك انتقد الجرجاني موقف التفريط في نفي المجاز وإنكار التأويل، كما انتقد موقف الإفراط في التأويل والإغراب فيه(١).

٢ ـ ١ ـ ٦ ـ المجاز والتخييل: لمسألة المجاز والكذب فروع ناقشها الجرجاني كغيره من البلاغيين، ومن أهمها: علاقة المجاز بالتخييل، والتخييل كما عرف عند البلاغيين والنقاد لا يخرج عن معاني مترادفة كالإيهام(٢)، وخداع العقل والتزويق(٣)، وهي معان تلخص ـ في الجملة ـ الأثر النفسي للمجاز في جانبه الشعوري والوجداني، لذلك اعتبر البعض التخييل مرادفًا أو ملازمًا للمجاز(٤)، واعتبرت الاستعارة نوعًا من أنواع التخييل(٥)، وليس المجاز سوى تلوين للأفكار وتوليد للصور وبعث للإيحاء، وله تأثير في النفس كتأثير السحر أو السكر(٦)، وليس المجاز أيضًا

---

(١) نفسه، ٣٣٩ ـ ٣٤٠.
(٢) مفهوم الشعر، دراسة في التراث النقدي، جابر عصفور، دار التنوير. ط/٢. ١٩٨٢، ص١٦١.
(٣) أسرار البلاغة، ص٢٣٩.
(٤) أسس النقد الأدبي عند العرب. أحمد بدوي، مكتبة نهضة مصر، ط/٣. ١٩٦٤، ص٥١١، في سيمياء الشعر القديم، دراسة نظرية وتطبيقية، محمد مفتاح، دار الثقافة ١٩٨٩، ص٤٧ ـ ٤٩.
(٥) تطور مصطلح التخييل في نظرية النقد الأدبي عند السجلماسي، علال الغازي، مجلة كلية الآداب، ص٣١٢ ـ ٣١٦.
(٦) المجاز وأثره في الدرس اللغوي: ٥٠، ١٣٧.

سوى «لعب بالكلمات» ونوع من أنواع «الفكاهة الكاذبة»[١] بل ليست البلاغة في معناها العام سوى مرادف للتضخم والتصنيع والتفخيم والكلام المبهرج والمزيف[٢].

إن الناظر في موقف الجرجاني من التخييل ـ وخصوصًا من زاوية علاقته بالاستعارة ـ يلحظ لأول وهلة نوعًا من الاضطراب[٣] بين إدخال الاستعارة في التخييل تارة، وبين التمييز بينهما تارة أخرى. يقول في الأسرار: «وجملة الحديث الذي أريده بالتخييل ها هنا ما يثبت فيه الشاعر أمرًا غير ثابت أصلًا، ويدعي دعوى لا طريق إلى تحصيلها، ويقول قولًا لا يخدع فيه نفسه، أما الاستعارة، فإن سبيلها سبيل الكلام المحذوف، في أنك إذا رجعت إلى أصله وجدت قائله، وهو يثبت أمرًا عقليًّا صحيحًا ويدعي دعوى لها شبه في العقل»[٤]. ويقول أيضًا: «واعلم أن الاستعارة لا تدخل في قبيل التخييل، لأن المستعير لا يقصد إلّا إثبات اللفظة المستعارة، وإنما يعمد إلى إثبات شبه هناك فلا يكون مخبره على خلاف خبره»[٥]. ثم يضيف: «وكيف يعرض الشك في أن لا مدخل للاستعارة في هذا الفن، (يعني التخييل) وهي كثيرة في التنزيل على ما لا يخفى في قوله تعالى: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾»[٦] [مريم: ٣].

لكنه في موضع آخر يقول: «فقد حصل في هذا الباب أن الاسم

(١) نظرية الأدب، رينيه ويليك وأستن وارين، ترجمة محيي الدين صبحي، مراجعة حسام الخطيب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط/٣، ١٩٨٥، ص٢٠١.

(٢) ينظر مدخل إلى البلاغة (Introduction à la Rhéthorique) أ. روبول: ص ٣.

(٣) لاحظ هذا الاضطراب كل من جابر عصفور في الصورة الفنية: ٧٧. ورجاء عيد في فلسفة البلاغة: ٣٦١. وآخرون..

(٤) أسرار البلاغة، ص٢٣٩.

(٥) نفسه، ص٢٣٨.

(٦) نفسه.

المستعار كلما كان قدمه أثبت في مكانه، وكان موضعه في الكلام أظن به وأشد محاماة عليه، فأمر التخييل فيه أقوى ودعوى المتكلم له أظهر وأتم»[١] وقد جاء كلامه هذا في سياق الحديث عن الشعر فقد قال قبله: «مع أن الشعر يكفي فيه التخييل والذهاب بالنفس إلى ما ترتاح إليه من التعليل»[٢]، لقد تضاربت الآراء في تفسير هذا الاضطراب، فرأى البعض أن الجرجاني بسبب الوازع الديني والهاجس الكلامي رأى أن الاستعارة يجب أن تستند إلى أصل تشبيهي تكون به أقرب إلى التحقيق منها إلى التخييل[٣]، وتخرج من دائرة الالتباس والغموض إلى سعة التحديد والوضوح[٤]، يؤكد ذلك أن نفيه دخول الاستعارة في التخييل جاء في سياق الحديث عن الاستعارة القرآنية.

لكن هذا الاضطراب ـ في رأي البعض الآخر ـ لم يكن تناقضًا بقدر ما كان إشارة إلى خاصية منطقية تتسم بها الاستعارة بوصفها فنًّا حجاجيًّا وأداة للإقناع والادعاء وهي خاصية التعارض[٥]، أي أن الاستعارة باستطاعتها الجمع بين المتعارضين وبين عالمين: «عالم واقعي»، و«عالم ممكن».

إن التعارض ـ في هذا التصور ـ ملازم للحجاج، إذ من سمات الحجاج في الاستعارة أنها تقنع المتلقي باعتقادٍ يميل هو إلى نقيضه، إنها تضرب بعرض الحائط بمبدأ عدم التناقض[٦] وذلك حين تجعل الشيء كعدمه[٧] كما

---

(١) أسرار. ٢٧٦.
(٢) أسرار...: ٢٣٥.
(٣) فلسفة البلاغة. ٣٠٦ وما بعدها.
(٤) الاستعارة عند المتكلمين. أحمد أبو زيد. مجلة المناظرة (عدد سابق)، ص٥٢.
(٥) الاستعارة بين حساب المنطق ونظرية الحجاج . طه عبد الرحمن، (المناظرة، (عدد سابق)، ص٦٥.
(٦) نفسه، ٥٨ ـ ٥٩.
(٧) أسرار البلاغة. ١٣٥.

هو الحال بالنسبة للتمثيل[١] وتخرج الخفي إلى جلي والمكني إلى مصرّح[٢]، بل إن أهم سمات هذا التعارض أن الاستعارة كلما ازدادت خفاء ازدادت حسنًا[٣].

إن فكرة التعارض هذه ليست جديدة في البلاغة العربية، فقد تحدث البلاغيون ضمن أنواع الاستعارة عن الاستعارة العنادية، وهي التي لا يمكن اجتماع طرفيها في شيء واحد لتنافرهما[٤]...، والتي تكون أحيانًا تهكمية المقصود[٥]، والاستعارة التلميحية، وهي ما استعمل في ضده أو نقيضه نحو الآية ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[٦]، وهذا لا يختلف كثيرًا عما يقصده الدارسون المعاصرون، بالنظرية التناقضية أو نظرية التناقض اللغوي أو نظرية العوالم الممكنة التي تخضع لها الاستعارة أحيانًا[٧].

خلاصة القول: إن الجرجاني قد استطاع ـ دون شك ـ أن يضع نظرية بلاغية متميزة على أساس فكرة النظم التي توحي بأسبقية الفكر على اللغة، حيث أرجع الأنواع المجازية إلى مستويات دلالية يكون العقل هو المتحكم فيها دون اللغة، وتكون بذلك موجهة إلى عقل المخاطب قبل شعوره. ومن هنا جاءت فكرة الإثبات في المجاز العقلي، وفكرة الادعاء في الاستعارة، ومسألة العلاقة في المجاز المرسل.

إن هذه المفاهيم تبدو ـ نظريًا ـ متسقة والحدود بينها واضحة لكن حين

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه، ١٠٢.

(٣) دلائل ١٣٩/٢.

(٤) المعجم المفصل في علوم اللغة. (الألسنيات). إعداد: محمد التونجي وراجي الأسمر. مراجعة إميل يعقوب. دار الكتب العلمية. بيروت. ط/١. ١٩٩٣. ٣٦/١.

(٥) نفسه.

(٦) نفسه، ٣٥/١.

(٧) مجهول البيان. محمد مفتاح. دار توبقال للنشر. ط١، ١٩٩١، ص٤٢، ٥٧.

يحاول الجرجاني تطبيقها على شواهد معينة يقع التشويش والاضطراب ـ كما في مثال «يد الشمال» مثلًا ـ وتغيب الحدود التي وضعها بين المجاز العقلي والمجاز اللغوي، وبين النقل والادعاء.

٢ ـ ٢ ـ المجاز وتقنين علوم البلاغة: عند السكاكي:

بين الجرجاني والسكاكي (ت٦٢٦) نحو قرن ونصف قرن من الزمن، مدة عرفت البلاغة فيها القليل من التطور بالنظر إلى طول المدة فقد اقتصر من جاء بعد الجرجاني على ترديد أفكاره أو شرحها أو اختصارها أو ترتيبها[١]، إلى أن جاء السكاكي وكتب «مفتاح العلوم» وكان مرحلة من مراحل تطور علم البلاغة، وقف عندها البحث البلاغي، واستؤنفت ـ مرة أخرى ـ بعده الشروح والمختصرات والحواشي، فكيف فهم المجاز عند السكاكي، وما هي الصورة التي وصل إليها في نهاية تطوره بعد عبوره لتلك المراحل السابقة؟

٢ ـ ٢ ـ ١ ـ حدّ المجاز وأقسامه:

يبدأ السكاكي كلامه في المجاز ـ وهو الأصل الثاني من البيان ـ بمقدمة تحدث فيها عن طبيعة العلاقة بين اللفظ والمعنى، محاولًا إبراز موقع المجاز من هذه العلاقة، وتعرض ـ أثناء ذلك ـ للخلاف الدائر بين العلماء في المخصص الذي يلزم منه دلالة اللفظ على معنى دون آخر، حيث اعتبر البعض أن هذا المخصص هو اللفظ نفسه، واعتبره البعض الآخر غير اللفظ، على مذهبين: مذهب التوقيف ومذهب الاصطلاح. وقد أكد السكاكي بطلان المذهب الأول الذي رأى العلاقة بين اللفظ ومعناه علاقة طبيعية، واستدل على فساد هذا القول بوجود المجاز في اللغة، لأن اللفظ

---

(١) عبد القاهر الجرجاني ونظرية النظم، عبد القادر حسين، مجلة الفكر العربي (عدد سابق): ٢٥٠، الصورة الفنية، جابر عصفور، ص٢٤٩.

إذا دل بذاته على معناه لكان يمتنع نقله إلى المجاز... ولكان يمتنع اشتراك اللفظ بين متنافيين[١]. وهو بذلك يميل إلى المذهب الثاني القائل باعتباطية العلاقة بين اللفظ والمعنى وباصطلاحية اللغة، دون أن ينكر ما للفظ ـ أحيانًا ـ من خواص تركيبية تؤثر في معناه، وما للحروف من أوصاف تختص بها كالهمس والجهر والشدة والرخاوة[٢]، تتناسب مع ما يتعين منها من معان.

وسواء كان الوضع الأول للغة قد تم بإلهام من الله تعالى أم باصطلاح من الناس، فإن الوضع ـ عند السكاكي ـ قوامه: تعيين اللفظة بإزاء المعنى بنفسها احترازًا عن المجاز إذا عينته بإزاء ما أردت بقرينة، فإن ذلك التعيين لا يسمى وضعًا[٣]، وبذلك فإن الكلمة في حال وضعها اللغوي لا تسمى حقيقة ولا مجازًا كالجسم حال الحدوث لا يسمى ساكنًا ولا متحركًا[٤].

بعد هذه المقدمة ينتقل السكاكي إلى تعريف الحقيقة والمجاز: فـأما **الحقيقة** فيمكن تعريفها بثلاثة حدود: الأول أن نقول: الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع...وإنما ذكرت هذا القيد ليحترز به عن الاستعارة، ففي الاستعارة تعد الكلمة مشتملة فيما هي موضوعة له على أصح القولين، ولا نسمّيها حقيقة، بل نسمّيها مجازًا لغويًا، لبناء دعوى المستعار موضوعًا للمستعار له على ضرب من التأويل[٥]. ويمكن أن نحدّها بحدّ ثانٍ هو: الكلمة المستعملة فيما تدل عليه

---

(١) مفتاح العلوم، تح: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية. بيروت، ط٢، ١٩٨٧، ص٣٥٦ ـ ٣٥٧.

(٢) نفسه، ص٣٥٧.

(٣) نفسه، ٣٥٨.

(٤) نفسه، ٣٦١ ـ ٣٦٢.

(٥) نفسه، ٣٥٨.

بنفسها دلالة ظاهرة[(١)] ولنا أن نحدها بقولنا أيضًا: الكلمة المستعملة في معناها بالتحقيق[(٢)]. والحقيقة تنقسم إلى: لغوية إذا كان صاحب وضعها هو واضع اللغة، وشرعية إذا كان صاحب وضعها هو الشارع، وعرفية إذا لم يتعين واضعها[(٣)]. وبناء على تعريف الحقيقة يمكن تعريف المجاز أيضًا بثلاثة حدود: فتقول في الأول: هو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالًا في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النوع[(٤)]، وبهذا التعريف تدخل الاستعارة في المجاز بقيد «التحقيق»، كما تخرج منه الحقيقة الشرعية والعرفية بقيد «نوع حقيقتها» وتخرج منه الكناية بقيد «القرينة المانعة عن إرادة معناها في ذلك النوع»، وبالإضافة إلى هذا التعريف يمكن أن يحد المجاز أيضًا بقولهم: الكلمة المستعملة في غير ما تدل عليه بنفسها دلالة ظاهرة استعمالًا في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة من إرادة ما تدل عليه بنفسها في ذلك النوع[(٥)]، ويمكن حده أيضًا بقولهم: الكلمة المستعملة في غير معناها بالتحقيق استعمالًا في ذلك الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة من إرادة معناها في ذلك النوع[(٦)]. أما أقسام المجاز كما يراها السكاكي فهي خمسة أقسام:

أولًا: المجاز الحكمي غير المفيد: هو أن تكون الكلمة موضوعًا لحقيقة من الحقائق مع قيد فتستعملها لتلك الحقيقة لا مع ذلك القيد بمعونة

---

(١) نفسه.
(٢) نفسه، ٣٥٩.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه، ٣٦١.
(٥) مفتاح العلوم. ٣٥٩ ـ ٣٦٠.
(٦) نفسه، ٣٦٠.

قرينة[١] وذلك مثل أن تستعمل الحافر للرجل بإطلاق معتمدًا على دلالة القرائن، ويمكن تسمية هذا النوع من المجاز بمجاز التعدية عن مكانه الأصلي، وهو مجاز لغوي، لاختصاصه بمكانه الأصلي بحكم الوضع وغير مفيد لقيامه مقام أحد المترادفين عند المصير للمراد منه[٢].

ثانيًا: **المجاز المرسل**: وهو المجاز اللغوي الراجع إلى المعنى المفيد الخالي من المبالغة في التشبيه، أي أن تعدي الكلمة عن مفهومها الأصلي بمعونة القرينة إلى غيره لملاحظة بينها ونوع تعلق[٣] وذلك مثل أن تستعمل «اليد» وتريد بها النعمة، وهي موضوعة للجارحة.

ثالثًا: **الاستعارة**: وهي مجاز لغوي راجع إلى معنى للكلمة مفيد متضمن للمبالغة في التشبيه، وحَدُّها وذلك: أن تذكر أحد طرفي التشبيه، وتريد به الطرف الآخر مدعيًا دخول المشبه في جنس المشبه به، دالًا على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به[٤]، وذلك كأن تقول مثلًا: في الحمام أسد، وأنت تريد به الشجاع مدعيا أنه من جنس الأسود، فتثبت للشجاع ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه، مع سد طريق التشبيه بإفراده بالذكر. وقد اختلفوا في عد الاستعارة من المجاز اللغوي أو من المجاز العقلي. فمن قال إنها مجاز لغوي استند إلى أنها استعمال للفظ في غير ما هو له عند التحقيق، وهي وإن كان فيها ادعاء دخول جنس المستعار له في جنس المستعار منه. فإن ذلك الادعاء لا يتجاوز ادعاء صفة المستعار منه وإلى ادعاء صورته وهيئته المخصوصة، فحين ندعي أن هذا الرجل الشجاع أسد، فنحن ندعي له صفة الشجاعة التي في الأسد دون صورته الخاصة وهيئته

---

(١) نفسه، ٣٦٤.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه، ٣٦٥.
(٤) نفسه، ٣٦٩.

ومخالبه وأنيابه[١]، ومن قال إنها مجاز عقلي: استند إلى ما فيها من ادعاء، لأنها بادعاء دخول جنس المستعار له في جنس المستعار منه، يمتنع أن يقال إنها استعمال الكلمة فيما هي موضوعة له، وبذلك تكون مجازًا عقليًّا لغويًّا[٢].

ولما كانت الاستعارة قائمة على الدعوى ـ أو الادعاء ـ والدعوى فيها قائمة على التأويل فهي تفارق الدعوى الباطلة (...) وتفارق الكذب بنصب القرينة المانعة عن إجراء الكلام على ظاهره ـ فإن الكذاب لا ينصب دليلًا على خلاف زعمه[٣] وهذا قول لا يختلف عما ذهب إليه عبد القاهر الجرجاني بأن التأويل هو الحد الفاصل بين المجاز والكذب.

أما أقسام الاستعارة عند السكاكي فهي ثمانية: استعارة مكنى عنها، واستعارة مصرح بها تحقيقية بالقطع، ومصرح بها تخييلية بالقطع، ومصرح بها محتملة للتخييل والتحقيق، واستعارة أصلية، وتبعية، ومجردة، ومرشحة[٤].

أما شروط الاستعارة عنده فهي: رعاية حسن التشبيه (...) بين المستعار له والمستعار منه (...) وأن لا تشمها في كلامك من جانب اللفظ رائحة من التشبيه ولذلك نوصي في الاستعارة في التصريح أن يكون الشبه بين المستعار له والمستعار منه جليًّا بنفسه، أو معروفًا سائرًا بين الأقوام[٥]. فالسكاكي يشترط ـ هو أيضًا ـ في الاستعارة أن يكون أصلها التشبيهي واضحًا جليًّا، وأن تكون من قبيل ما هو متعارف بين الناس حتى لا تدخل في باب التعمية والإلغاز[٦].

---

(١) نفسه، ٣٧٠.
(٢) نفسه، ٣٧١.
(٣) نفسه، ٣٧٣.
(٤) نفسه.
(٥) نفسه، ٣٨٧ ـ ٣٨٨.
(٦) نفسه، ٣٨٨.

رابعًا: المجاز الحكمي المفيد: وهو مجاز لغوي راجع إلى حكم الكلمة في الجملة وحده، أي: أن تكون الكلمة منقولة عن حكم لها أصلي، إلى غيره[١] حيث تتغير الصفة الإعرابية للكلمة فقط، كما في قوله تعالى ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾، فالحكم الأصلي للقرية هو الجر (أهل القرية)، تحول إلى نصب وهو مجاز. ويرى السكاكي أن هذا النوع لا يعد مجازًا وإنما هو ملحق بالمجاز لاشتراكهما في التعدي عن الأصل إلى غير الأصل[٢]. وقد عالج الجرجاني هذا النوع من المجاز وخلص إلى أن الحذف ـ مثلًا ـ إذا كان مجردًا عن تغيير حكم من الأحكام لا يسمى مجازًا، لأنه بذلك يكون مجرد إسقاط كلمة من الكلام لا نقلًا لها عن أصلها، فإن حدث بسبب ذلك الحذف حكم تزول به الكلمة عن أصلها جاز أن يوصف بأنه مجاز[٣].

خامسًا: المجاز العقلي: وهو الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم في الحكم فيه، لضرب من التأويل، إفادة للخلاف لا بواسطة وضع[٤]. ويمكن تسمية هذا النوع من المجاز: مجازًا في التعدية لتعدّي الحكم فيه عن مكانه الأصلي، مثال ذلك أن تقول: أنبت الربيعُ البقْل، الحكم فيه بكون الإنبات فعلٌ للربيع مكانه الأصلي في العقل أنه فعلٌ لله عزّ وجل، ويسمى عقليًا لا لغويًا، لعدم رجوعه إلى الوضع، ويسمى حكميًا لتعلقه بالحكم، ويسمى مجازًا في الإثبات لتعلقه بالإثبات[٥]. لكن السكاكي يُلحق هذا النوع من المجاز بالمجاز اللغوي ويُدخله ضمن الاستعارة بالكناية أو

---

(١) نفسه، ٣٩٢.

(٢) نفسه.

(٣) أسرار البلاغة، ٣٦٢ ـ ٣٦٣.

(٤) مفتاح العلوم، ص٣٩٣.

(٥) نفسه، ص٣٩٥ ـ ٣٩٦.

الاستعارة المكنّى عنها أو المكنية، لقيامه على المبالغة في تشبيه الفاعل بواسطة مؤثر بالفاعل الحقيقي، كما في إسناد فعل الإنبات إلى الربيع ـ وهو الفاعل بواسطة مؤثر ـ وهو في الحقيقة مسند إلى الله عزّ وجل: الفاعل الحقيقي. لذلك يجعل السكاكي المجاز كله لغويًا[١].

تلك هي حدود المجاز وأقسامه عند السكاكي وقد حاول فيها أن يأتي بما لم يأت به الأوائل، فأدخل في هذه التعريفات أدوات الحدّ المنطقية، وحاول أن يجعلها جامعة مانعة يحترز فيها من كل ما هو خارج عنها، وكان من أهم ما أضافه السكاكي إلى بحوث البلاغيين السابقين ـ وخاصة منهم الجرجاني ـ إلى جانب هذه التعريفات، إنكاره للمجاز العقلي، وتجاوزه لثنائية العقلي واللغوي، واعتباره المجاز كله لغويًا، لكنه مع ذلك لم ينجُ من الاضطراب في إدخال الشواهد في بعض الأنواع والخلط بينها، وتكرار الشاهد الواحد في أكثر من نوع، ولعل أهم ما أضافه السكاكي ـ بحق ـ إلى حقل البلاغة أنه جعل المجاز وسيلة لا هدفًا، وجعله ـ وهو من البيان ـ إلى جانب النحو والصرف والاستدلال: مفاتيح للعلوم، وأدوات لا سبيل إلى الاستغناء عنها في تحليل أي خطاب من أي نوع كان.

٣ ـ المجاز بين البلاغة والنقد:

لما كان كل مصطلح بلاغي هو مصطلح نقدي بالضرورة[٢]، كان التعريج على كتب النقد في مجال دراسة مصطلح المجاز ومفهومه أمر لا مفرّ منه. فقد كانت الدراسات النقدية هي المجال التطبيقي الأول لما نظّره

---

(١) نفسه، ص٤٠١.

(٢) مشكلة المنهج في دراسة مصطلح النقد العربي القديم: د. الشاهد البوشيخي. مجلة كلية الآداب (عدد سابق)، ص٢٩.

البلاغيون حين وضعوا التعريفات ورسموا الحدود وعدّدوا التقسيمات. لذلك، فإن الحديث عن المجاز في النقد العربي له خصوصيته: فقد تعامل النقاد مع المجاز بوصفه فنًّا إبداعيا يدخل في بناء النص شعرًا كان أم نثرًا، وأخضعوه ـ بذلك ـ لمقاييسهم النقدية ليميزوا الخبيث منه من الطيب، والمُصيب منه من البعيد، فكانت نظرتهم إليه يطغى عليها التقويم أكثر من التحليل والتفسير، نظرة يتنازعها ذوق الناقد ومنطق النقد...

وأهم القضايا التي من خلالها عولج موضوع المجاز في النقد: أولًا: مسألة التعريف، ثانيًا: المجاز ومقاييس النقد، ثالثًا: علاقة المجاز بالصور الفنية، رابعًا: دوافع التعبير بالمجاز.

٣ ـ ١ ـ مسألة التعريف:

قبل الحديث عن مسألة المجاز في كتب النقد، لابد من الإشارة إلى أن مصطلح «المجاز» لم يكن واضحًا في استعمالات النقاد[١]، وكثيرًا ما عُبّر عن المجاز بمصطلح «الاستعارة»، فهي عندهم نوع من أنواع المجاز[٢].

من الدراسات النقدية المبكرة كتاب «البديع» لابن المعتز (ت ٢٩٦) الذين يعتبر أول محاولة منظمة ومنهجية لوضع أسس البلاغة العربية وتحديد مباحثها ومصطلحاتها[٣]، تحدث فيه ابن المعتز عن أبواب البديع، وأولها: الاستعارة، ولكنه لم يأت على ذكر المجاز ولا على تعريفه، واكتفى بإيراد تعليق اعتبر تعريفًا مبدئيًا للاستعارة، حيث قال: «وإنما هو استعارة الكلمة

---

(١) على الأقل في الكتب قيد الدراسة في هذا المسلك.

(٢) نقد الشعر عند العرب حتى القرن الخامس الهجري. د. أمجد الطرابلسي. ترجمة إدريس بلمليح. دار توبقال للنشر، ط١، ١٩٩٣، ص١٥٤.

(٣) فصول في النقد العربي وقضاياه. محمد خير شيخ أمين. دار الثقافة. البيضاء. ط/١. ١٩٨٤، ص٣٢.

لشيء لم يعرف بها من شيء قد عرف بها»[١]. وتعريفه هذا، لم يأت ضمن باب الاستعارة بل جاء ضمن كلامه عن البديع بعد مقدمة الكتاب. أما في باب الاستعارة فقد اكتفى فيه بإيراد شواهدها في القرآن الكريم والشعر العربي.

أما قدامة بن جعفر (ت٣٢٠)، فرغم تأثره بالثقافة اليونانية[٢]، ورغم تأثره بأستاذه ابن المعتز[٣]، فإننا لا نظفر في كتابه «نقد الشعر» بتعريف للاستعارة أو المجاز، ولا لباب أو فصل مخصص لهما أو لأحدهما، وإنما جاء ذكرهما أثناء حديثه عن بعض العيوب التي تلحق المعاني أو الألفاظ، ونفس الأمر نجده عند ابن طباطبا العلوي (ت٣٢٢) الذي ركز في «عيار الشعر» على التشبيه أكثر من المجاز والاستعارة، ولم يأت ذكره للمجاز إلّا في موضع حديثه عن الشعر البعيد الغلق[٤].

إذا انتقلنا إلى النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، ومع بعض النماذج المتميزة في النقد التطبيقي، والتي يمثلها هنا أبو القاسم الآمدي (ت٣٧٠) والقاضي أبو الحسن الجرجاني (ت٣٩٢)، تبرز محاولات لتعريف الاستعارة، يقول الآمدي في الموازنة: وإنما تستعار اللفظة لغير ما هي له إذا احتملت معنى يصلح لذلك الشيء الذي استعيرت له، ويليق به[٥]، ويقول في موضع آخر: وإنما استعارت العرب المعنى لما ليس له،

---

(١) كتاب البديع. عبد الله بن المعتز. نشر وتعليق اغناطيوس كراتشوفسكي. ط. الأسكوريال. لندن. ١٩٣٥، ص٢.

(٢) نقد الشعر عند العرب. الطرابلسي، ص٨٧، مفهوم الشعر...، جابر عصفور. ٨٤ ـ ٨٥.

(٣) نقد الشعر عند العرب. ٨٧.

(٤) عيار الشعر، ابن طباطبا العلوي، شرح وتعليق: عباس عبد الستار، مراجعة نعيم زرزور. دار الكتب العلمية. بيروت. ط١، ١٩٨٢، ص١٢٣.

(٥) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري. أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي. تحقيق: أحمد صقر. القاهرة. ١٩٦١. ج١/١٩١.

إذا كان يقاربه أو يناسبه أو يشبهه في بعض أحواله، أو كان سببًا من أسبابه فتكون اللفظة المستعارة حينئذ لائقة بالشيء الذي استعيرت له، وملائمة لمعناه[١]. أما الجرجاني فيقول في الوساطة: وإنما الاستعارة ما اكتفى فيها بالاسم المستعار عن الأصل، ونقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها، وملاكها تقريب الشبه ومناسبة المستعار له للمستعار منه، وامتزاج اللفظ بالمعنى حتى لا يوجد بينهما منافرة ولا يتبين في أحدهما إعراض عن الآخر[٢].

ومن بين «أجل كتب القرن الرابع تنظيمًا وتهذيبًا»[٣] كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري (ت٣٩٥) ورغم أن العسكري وضع فصلًا خاصًّا للاستعارة والمجاز، أتى فيه بتعريف الاستعارة، يقول فيه: الاستعارة نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض، وذلك الغرض إما أن يكون شرح المعنى وفضل الإبانة عنه، أو تأكيده والمبالغة فيه، أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ، أو تحسين المعرض الذي يبرز فيه[٤] فإنه لم يعرف المجاز.

في القرن الخامس الهجري ظهر كتاب «العمدة في محاسن الشعر وآدابه» لابن رشيق القيرواني (ت٤٥٦)، ورغم تأخره زمنيًا، إلّا أنه يعود بالمجاز إلى ما عرف به عند الأوائل، فنرى تعريف ابن قتيبة للمجاز حاضرًا في قوله: ومعنى المجاز: طريق القول ومأخذه... وما عدا الحقائق من جميع

---

(١) الموازنة: ١/٢٥٠.
(٢) الوساطة بين المتنبي وخصومه. علي بن عبد العزيز الجرجاني، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي البيجاوي. القاهرة. ط٣/ص٤١.
(٣) اتجاهات النقد الأدبي... أحمد مطلوب، ص١١٥.
(٤) كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، تح: علي البيجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. المكتبة العصرية. بيروت ١٩٦٨, ص٢٦٨.



الألفاظ، ثم لم يكن محالًا محضًا، فهو مجاز لاحتماله وجوه التأويل[١]، ثم يأتي بتعريف ظن أنه لأحد أبواب المجاز، وذلك أن يسمى الشيء باسم ما قاربه أو كان منه بسبب[٢]، أما الاستعارة فهي عنده: أفضل المجاز وأول أبواب البديع[٣]، لكن ابن رشيق لم يعرفها، واكتفى بإيراد أقوال المتقدمين وتعريفاتهم لها[٤].

وحين يطالعنا القرن السابع الهجري، نجد ابن الأثير (ت٦٣٧) يضع تعريفًا للحقيقة والمجاز بوصفهما قسيمين، كما يضع تعريفًا للاستعارة بعد مناقشة بعض التعريفات السابقة. ففي تعريف الحقيقة يقول: الحقيقة اللغوية هي حقيقة الألفاظ في دلالتها على المعاني، وليس بالحقيقة التي هي ذات الشيء أو نفسه أو عينه، فالحقيقة اللفظية هي إذن: دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له في أصل اللغة[٥]، أما المجاز فهو: «نقل المعنى عن اللفظ الموضوع له إلى لفظ آخر غيره[٦]، أما الاستعارة فهي: نقل المعنى من لفظ إلى لفظ لمشاركة بينهما مع طي ذكر المنقول إليه، لأنه إذا احترز فيه هذا الاحتراز، اختص بالاستعارة وكان حدًّا لها دون التشبيه[٧].

إن أهم ما يمكن استخلاصه من خلال هذه التعريفات: ما يلي:

أولًا: أن المجاز لم يحظ عند بعض النقاد بالتعريف، وخاصة في القرن

---

(١) العمدة في محاسن الشعر وآدابه. ابن رشيق القيرواني. ١/٤٥٥ ـ ٤٥٦.
(٢) نفسه، ١/٤٥٦.
(٣) نفسه، ١/٤٦٠.
(٤) نفسه، ١/٤٦٠ ـ ٤٧٣.
(٥) المثل السائر في آداب الكاتب والشاعر. ضياء الدين بن الأثير. تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة. القاهرة ١٩٥٩. ١/٢٤.
(٦) نفسه.
(٧) المثل السائر، ٢/٨٣.

الثالث والنصف الأول من القرن الرابع، وكذلك الاستعارة ـ اللهم إلّا إذا اعتبرنا مقولة ابن المعتز الآنفة الذكر تعريفًا.

ثانيًا: أن من عرف المجاز منهم، جاء تعريفه إما عامًا، كتعريف ابن رشيق[(١)] أو تحت اسم الاستعارة، كما في تعريف العسكري[(٢)]، أو أن هذا التعريف خاص بنوع من المجاز بعينه أو بالكناية كما في تعريف ابن رشيق أيضًا[(٣)] وتعريف الآمدي[(٤)].

ثالثًا: أن جل التعريفات التي وضعت للاستعارة لم تتفق بصدد نوع الاستعارة المطلوبة هل هي استعارة الكلمة أو المعنى أم الشيء، فابن المعتز يقول استعارة الكلمة لشيء... من شيء[(٥)]، فهل كان يقصد بالشيء المعنى؟ ولماذا لم يعبر بلفظ المعنى؟ إن كان هذا قصده، والآمدي يقول: ... إذا احتملت معنى يصلح لذلك الشيء...[(٦)]، فهل كان يقصد بالشيء: اللفظ؟ ثم نجده مرة أخرى يتردد بين استعارة المعنى واستعارة الكلمة، فيقول في أول كلامه: «وإنما استعارت العرب المعنى لما ليس له...» ثم يقول في آخره: «... فتكون اللفظة المستعارة...»[(٧)].

وقد عبر ابن رشيق بلفظ الشيء وحده دون ذكر اللفظ أو المعنى[(٨)]. أما الجرجاني والعسكري فقد ركزا على العبارة والاسم دون المعنى[(٩)]، بخلاف ابن الأثير الذي تحدث عن نقل المعنى .

---

(١) العمدة، ١/٤٥٦.
(٢) الصناعتين، ٢٦٨.
(٣) العمدة، ١/٤٥٦.
(٤) الموازنة، ١/٢٥٠.
(٥) البديع، ص٢.
(٦) الموازنة، ١/١٩١.
(٧) نفسه.
(٨) العمدة، ١/٤٥٦.
(٩) الوساطة، ٤١، الصناعتين: ٢٦٨.

رابعًا: أن هذه التعريفات ركزت على مفهوم الاستبدال والنقل في الاستعارة، ولم نجد أثرًا ـ في الدراسات التي جاءت بعد عبد القاهر الجرجاني ـ لمفاهيم الادعاء والإثبات، وهذا قد يكون من بين الفوارق التي ميزت الدراسات النقدية عن الدراسات القرآنية في استفادتها من البحوث البلاغية.

٣ ـ ٢ ـ المجاز ومقاييس النقد:

كثيرة هي الأحكام والمفاهيم التي ألصقت بالمجاز والاستعارة نتيجة إخضاعهما لمقاييس نقد الشعر أو النثر، ويمكن بسط هذه الأحكام على النحو التالي:

٣ ـ ٢ ـ ١ ـ دور الاستعارة في ائتلاف اللفظ والمعنى: ذكر الجرجاني في تعريفه للاستعارة أن ملاكها تقريب الشبه والمناسبة بين طرفيها، وأضاف وامتزاج اللفظ بالمعنى حتى لا يوجد بينهما منافرة، ولا يبين في أحدهما إعراض عن الآخر[١]، وهذا كلام صريح عن الدور المنوط بالاستعارة في خلق التلاؤم بين اللفظ والمعنى، وهو التلاؤم الذي تنبني عليه قيمة الكلام الأدبية والبلاغية. لذلك أكد الآمدي على أن «الاستعارة لا تستعمل إلّا فيما يليق بالمعاني، ولا تكون المعاني به متضادة متنافية...»[٢]، ولذلك كان عيب أبي تمام أنه في استعاراته حمل المعنى على لفظ لا يليق به ولا يؤديه التأدية الصحيحة عنه[٣] فقد أغراه الله بوضع الألفاظ في غير موضعها[٤]. وبذلك جاءت استعاراته بعيدة أو قبيحة ومستكرهة.

---

(١) الوساطة، ٤١.
(٢) الموازنة، ١/٢٤٢.
(٣) نفسه، ١/٢٣٤.
(٤) نفسه، ١/٢٢٧.

إن الاستعارة كما هي من نعوت ائتلاف اللفظ والمعنى أو من مظاهره، فهي قد تكون أيضًا سببًا في اختلاف اللفظ والمعنى أو مظهرًا من مظاهر هذا الاختلاف، وقد ذكر قدامة الاستعارة ضمن أنواع عيوب اللفظ، وسماها «فاحش الاستعارة» أو المعاضلة[١].

إن إصرار النقاد على ضرورة التناسب بين اللفظ والمعنى، في العمل الأدبي، وهو أحد أعمدة عمود الشعر، جعلهم أحيانًا يعتبرون الاستعارة شرطًا ثانويًا إذا ما توفر هذا الركن، فالعرب كانت تفاضل بين الشعراء في الجودة والحسن بشرف المعنى وصحته، وجزالة اللفظ واستقامته... ولم تكن تعبأ بالتجنيس والمطابقة، ولا تحفل بالإبداع والاستعارة إذا حصل لها عمود الشعر، ونظام القريض[٢]، فكيف ينظر إلى الاستعارة هذه النظرة وهي المُعَوَّلُ عليها في التوسع والتصرف، وبها يتوصل إلى تزيين اللفظ وتحسين النظم والنثر[٣]؟!

٣ ـ ٢ ـ ٢ ـ اشتراط التناسب بين طرفي الاستعارة: لتوفر شرط التناسب بين المستعار والمستعار منه انطلق النقاد من المسلمة التي تقول: لا بد للاستعارة من حقيقة هي أصل الدلالة على المعنى[٤]. لأن التناسب لا يعقل إذا انعدم هذا الأصل الذي تكون الاستعارة انزياحًا عنه. لكن ما الذي يقصده النقاد بالتناسب أو التقارب؟ يقول ابن طباطبا في هذا الباب: «وينبغي للشاعر أن يتجنب الإشارات البعيدة والحكايات الغلقة والإيماء المشكل... ويستعمل من المجاز ما يقارب الحقيقة ولا يبعد عنها، ومن

---

(١) نقد الشعر، ١٧٤.
(٢) الوساطة، ٣٢ ـ ٣٣ ـ ٣٤.
(٣) الوساطة، ٤٢٨.
(٤) ينظر سر الفصاحة، لابن سنان، تح عبد المتعال الصعيدي. القاهرة ١٩٦٩، ص١٠٨، الصناعتين: ٢٧١، المثل السائر: ١/٢٥.

الاستعارات ما يليق بالمعاني التي يأتي بها»[١]، وهو ما قصده قدامة حين تحدث عن فاحش الاستعارة وقال: «ومما جرى هذا المجرى مما له مجاز كان أخف وأسهل مما فحش ولم يعرف له مجاز»[٢]. وقوله: مما له مجاز، إنما قصد به: مما كان مخرجه على التشبيه[٣]. ولهذا اعترض الآمدي على بعض استعارات أبي تمام البعيدة، ولم يعتبرها من المجاز لأن المجاز في نظره له صورة معروفة وألفاظ مألوفة معتادة لا يتجاوز في النطق بها إلى ما سواها[٤]، لذلك فإن الاستعارة لا تكون إلّا إذا كان بين المستعار والمستعار منه معنى مشترك[٥]، أي أن يكون أحدهما يقارب الثاني أو يناسبه أو يشبهه في بعض أحواله أو يكون سببًا من أسبابه[٦].

على هذا الأساس ميز النقاد بين نوعين من الاستعارة: استعارة قريبة، وهي ما حصل لطرفيها هذا التناسب والتقارب والاشتراك، واستعارة بعيدة وهي ما أخل فيها بهذا التناسب. يقول ابن سنان: «... وهي على ضربين: قريب مختار، وبعيد مطرح، القريب المختار، ما كان بينه وبين ما استعير له تناسب قوي وشبه واضح، والبعيد المطرح، إما أن يكون لبعده مما استعير له في الأصل، أو لأجل أنه استعارة مبنية على استعارة فتضعف لذلك»[٧]. ويبدو أن أهم شرط يحصل به هذا التناسب المطلوب ـ كما يبدو من أقوال النقاد ـ هو التشابه.

وقد ناقش ابن رشيق مسألة اشتراط التشبيه في الاستعارة، وذكر أراء

(١) عيار الشعر، ١٢٣.
(٢) نقد الشعر، ١٧٧.
(٣) المصطلح النقدي، الناقوري، ١٠٢.
(٤) الموازنة، ١/١٨٨.
(٥) الصناعتين، ٢٧١.
(٦) الموازنة، ١/٢٥٠.
(٧) سر الفصاحة، ١٠٨.

النقاد في ذلك وأن منهم من رأى أن الاستعارة تكون ناقصة إذا قامت على التشبيه وهذا في رأيه خطأ، لأن الاستعارة كلما كانت قائمة على التشبيه كانت أحسن وأقرب، «وإذا استعيرت للشيء ما يقرب منه ويليق به، كان أولى مما ليس منه في شيء»[١]، وهنا يقف الشاهد المعروف: بيت لبيد الذي تحدث فيه عن «يد الشمال»، عائقًا أمام تحقق هذا الشرط: شرط المشابهة، فقد صنف النقاد هذا البيت ضمن استعارتهم للشيء ما ليس منه ولا إليه[٢]، لكن أحدًا منهم لم يحكم على استعارة لبيد بالقبح أو الاستهجان. وللخروج من هذا المأزق حاول ابن رشيق أن يميز بين التشابه الحقيقي، وهو غير متوفر في الاستعارة، وإلّا لما كانت استعارة، ولكانت تشبيهًا، وبين التشابه بمعنى التقارب، وهو المطلوب في الاستعارة، وبذلك حاول إيجاد حل وسط بين من أدخلوا التشبيه في المجاز ومن أخرجوه منه، يقول: وأما كون التشبيه داخلًا تحت المجاز فلأن المتشابهين في أكثر الأشياء إنما يتشابهان بالمقاربة وعلى المسامحة والاصطلاح لا على الحقيقة[٣]، لكن ابن الأثير ـ كما تبين من تعريفه للاستعارة ـ يصر على إخراج التشبيه منه رغم اشتراطه للمشاركة بين طرفيها. فماذا يقصد بالمشاركة؟ وما هو المعنى المشترك الذي اشترطه العسكري أيضًا؟

لم يستطع النقاد تحديد نوع العلاقة التي تربط طرفي الاستعارة، فتحدثوا عن «التناسب» و«التقارب» و«المشاركة» و«المشابهة»، لكنهم لم يستطيعوا تحديد هذه المصطلحات بدقة كما لم يستطيعوا تحديد العلاقة بين المجاز والتشبيه[٤]. وغالبًا ما اصطدمت آراؤهم «وتحديداتهم» النظرية بالأمثلة

---

(١) العمدة، ١/٤٦١.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه، ١/٤٥٩.

(٤) نقد الشعر عند العرب، الطرابلسي، ص١٥٣ ـ ١٥٤.

والشواهد ولا أدل على ذلك من بيت لبيد، الذي وقف إمام البلاغيين أمامه حائرًا، والذي تجسدت حيرة النقاد إزاءه في محاولة ابن الأثير في إيجاد حلا له، فلم يجد غير التوسع في الكلام ملاذًا له. ذلك إلى أنه قسم المجاز إلى ثلاثة أقسام: استعارة، وتشبيه وتوسع في الكلام[(١)]، وكان بيت لبيد من النوع الثالث.

٣ ـ ٢ ـ ٣ ـ قيام القول الاستعاري على الفائدة: إن «الكلام إنما هو مبني على الفائدة في حقيقته ومجازه، وإذا لم تتعلق اللفظة المستعارة بفائدة في النطق فلا وجه لاستعارتها»[(٢)]. «ولولا أن الاستعارة المصيبة تتضمن ما لا تتضمنه الحقيقة من زيادة فائدة لكانت الحقيقة أولى بها استعمالًا»[(٣)].

لقد اختلف النقاد في تحديد المراد بالفائدة هنا، فرأى بعضهم أنها تكمن في التلاؤم الذي تخلقه الاستعارة بين اللفظ والمعنى، وذلك أنها لا تستعار إلّا لمعنى يصلح لذلك الشيء الذي استعيرت له. وحدد العسكري هذه الفائدة في تعريفه للاستعارة بقوله: «نقل العبارة من موضع استعمالها في أصل اللغة لغرض، وذلك الغرض إما أن يكون شرح المعنى وفضل الإبانة فيه، أو تأكيده والمبالغة فيه أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ، أو تحسين المعرض الذي يبرز فيه»[(٤)]. لكن هذه الأغراض قد تكون عامة يدخل فيها المجاز وغيره من الفنون البلاغية، بل إن البلاغة كلها وصفت بأنها لمحة دالة[(٥)] وهو ما عبر عنه العسكري بالإشارة إلى المعنى بالقليل من اللفظ. لكنه حين يحلل بعض شواهد الاستعارة في القرآن الكريم، يستطيع

---

(١) المثل السائر، ٢/٧٧.
(٢) الموازنة، ١/١٩١.
(٣) الصناعتين، ٢٦٨.
(٤) الصناعتين، ص٢٦٨.
(٥) نقد الشعر، ١٥٥.

وضع يده على نوع أو جانب معين من هذه الفائدة المتوخاة من الاستعارة، وهي التأثير «في نفس السامع»[1]، فقوله عزّ وجل ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ أبلغ وأحسن، وفضل هذه الاستعارة عن الحقيقة: (يوم يكشف عن شدة الأمر): أنها تفعل في نفس السامع ما لا تفعله في الحقيقة[2]. وإلى هذه الفائدة أشار ابن رشيق بقوله: «والمجاز في كثير من الكلام أبلغ من الحقيقة وأحسن موقعًا في القلوب والأسماع»[3]. كما ردد ابن الأثير نفس الكلام مع بعض الزيادة والتأكيد: فما دامت الحقيقة هي الأصل والمجاز هي الفرع، فإن العدول عن الأول عن الثاني لا يكون إلّا بحصول فائدة زائدة: «لا يعدل عن الأصل إلى الفرع إلّا لفائدة...»[4]، أما هذه الفائدة فهي فائدة كل كلام خطابي وهي «إثبات الغرض المقصود في نفس السامع بالتخييل والتصور حتى يكاد ينظر إليه عيانًا»[5]. إن الفائدة لا تنحصر هنا في التأثير فحسب، بل تتحدى ذلك إلى «الإثبات»، ولكنه إثبات بواسطة «التخييل» و«التصور»، وليس بواسطة العقل. وهذا جوهر الفرق بين الكلام الخطابي ـ والمجازي منه ـ وهذا الكلام البرهاني المبني على قوانين العقول.

خلاصة القول: إن النقاد يجمعون على ضرورة وجود أصل حقيقي ترجع إليه الاستعارة وبه تقاس صحتها. وقد اختلف الدارسون في أسباب اشتراط التناسب بين طرفي الاستعارة. فأرجعه البعض إلى شغف النقاد بالتحديد والتقنين والوضوح، وعزوفهم عن الغموض والالتباس والخلط بين الأشياء[6]، لذلك آثر أغلبهم الاستعارة القائمة على التشبيه وآثروا التشبيه

---

(١) الصناعتين، ٢٦٩.
(٢) نفسه.
(٣) العمدة، ١/٤٥٦.
(٤) المثل السائر، ١/٢٦.
(٥) نفسه، ١/٢٥.

على غيره من فنون البيان، وخاصة الاستعارة والمجاز. وذلك لأن التشبيه يحافظ على الحدود بين الأشياء[١]. ورأى آخرون أن الأحكام التي أصدرها النقاد في حق الاستعارة وتمييزهم للرديء فيها من الجيد إنما هو نابع من ذوقهم الخاص. ومن قناعتهم بأن الاستعارة ظاهرة فنية لا يمكن أن تخضع للنقاش العلمي الباحث في العلل والأسباب[٢].

ولذلك لم تكن الحدود الفاصلة بين الاستعارة المحتملة والاستعارة البعيدة واضحة في أذهانهم[٣].

٣ ـ ٣ ـ علاقة المجاز بالصور البيانية الأخرى:

لا يمكن إخفاء الاضطراب الذي وقع فيه جل النقاد في تحديدهم لموقع المجاز من الصور البيانية والبلاغية الأخرى، ولا التداخل الكبير الذي عرفته تلك الصور. وأول مظهر من مظاهر هذا التداخل: ذلك الذي تجده بين المجاز والاستعارة والبديع. فابن المعتز جعل الاستعارة أول أبواب البديع[٤]. والعسكري قرن بين المجاز والاستعارة وجعلها من أبواب البديع أيضًا[٥]. وجعل ابن رشيق الاستعارة أفضل المجاز، وأول أبواب البديع[٦]، وكذلك اعتبرها الجرجاني[٧].

(١) الصورة الفنية، جابر عصفور، ٢٠٤.
(٢) نفسه، ص١٩٨.
(٣) نقد الشعر عند العرب، ١٥٦.
(٤) نقد الشعر عند العرب، ١٥٦.
(٥) البديع، ص٣.
(٦) الصناعتين، ٢٦٨.
(٧) العمدة، ١/٤٦٠.
(٨) الوساطة، ٤٢٨.

ومن مظاهر هذا التداخل أيضًا: الخلط الذي تجده عند ابن المعتز بين المذهب الكلامي ـ وهو أحد الأبواب الخمسة للبديع ـ وبين الاستعارة فقد ساق أحد الأمثلة على المذهب الكلامي ثم قال معلقًا: «وفي هذا الباب استعارة وتعقيد»(١). ومن ذلك أيضًا التداخل الذي نجده عند قدامة بين الاستعارة والمعاضلة(٢). وبين الاستعارة والإرداف، حيث مثل للإرداف بشواهد تدل على الاستعارة(٣). كما يلاحظ مثل هذا التدخل عند الآمدي بين الاستعارة والمجاز المرسل(٤). أما العسكري فقد وضع تعريفات للإرداف والتوابع، والمماثلة، والكناية والتعريض، وهي تعريفات تصب بمجملها في مفهوم الاستعارة أو المجاز(٥)، ومثل لها بشواهد تؤكد ذلك. ولم يسلم ابن رشيق أيضًا من هذا التداخل، بل هو يصرح منذ البداية عن المجاز وطرق القول ومآخذه... وأن «التشبيه والاستعارة وغيرهما من محاسن الكلام داخلة تحت المجاز»(٦) لذلك، فقد جعل التمثيل من ضروب المجاز(٧)، وأدخل الإيغال في التمثيل(٨)، وأدخل المثل في المجاز(٩).

فكيف يمكن تفسير هذا التداخل؟ هل السبب عائد إلى عامل زمني؛ أي أن المجاز في الفترة ما قبل القرن السابع الهجري، لم تكن معالمه قد وضحت، ولم نحظ بتعريف للمجاز مستقل عن الاستعارة وسائر الفنون

---

(١) كتاب البديع، ٥٦.
(٢) نقد الشعر، ١٧٤.
(٣) نفسه، ١٥٨.
(٤) الموازنة، ١/٢٥٠.
(٥) الصناعتين، ٣٥٠، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٦٨.
(٦) العمدة، ١/٤٥٦.
(٧) نفسه، ١/٤٧٣.
(٨) نفسه، ١/٤٧٦.
(٩) نفسه، ١/٤٨٧.

البيانية الأخرى إلّا خلال القرن السابع الهجري ـ كما رأينا عند ابن الأثير ـ؟ أم أن الأمر يعود إلى طبيعة الصور الفنية نفسها، وهي صور للأداء الفني البشري الذي يحمل خصائص النفس البشرية، ولذلك نجد هاته الصور تتفلت من التحديد والتعقيد، ونتيجة لذلك كانت تعريفات البلاغيين والنقاد تضبط الحدود، فتأتي النماذج التطبيقية وتهدمها؟ أم أن السبب في ذلك يكمن في أن المجاز ـ في منظور هؤلاء النقاد ـ لا يخرج عن كونه إحدى «سنن العرب»[(١)] في كلامهم، وسر من «أسرار هذه اللغة»[(٢)]، وهذا التصور العام جعله قابلًا للتشكل في صور شتى يجمعها قاسم مشترك هو الاستعمال غير العادي للكلمات؟

وأخيرًا، نستخلص مما سبق: أن المجاز تردد بين مجالين معرفيين مختلفين: مجال الدراسات القرآنية، ومجال الدراسات الأدبية والنقدية، وكان من نتائج هذا التردد: ظهور مجموعة من الثنائيات ظلت تلاحق الدرس البلاغي، منها: ثنائية الاستعارة الحقيقية والاستعارة التخييلية، عند الجرجاني والسكاكي، التي أصبحت تعرف اليوم بثنائية الاستعارة الحجاجية والاستعارة الشعرية أو الاستعارة القرآنية والاستعارة الشعرية. ولم يستطع دارسو المجاز ـ من بلاغيين ونقاد ـ تجاوز إطار الوحدة الجزئية (أي الجملة والكلمة) إلى الوحدة الكلية (أي النص)، وكان بإمكان الجرجاني إحداث سبق في هذا المجال من خلال تطويره لمفهوم النظم، لولا جنوحه الشديد إلى مرجعية نظرية الكلام النفسي الأشعرية. كما لوحظ اختلاف النقاد والبلاغيين في إدخال التشبيه في المجاز أو إخراجه منه، وهو الاختلاف

---

(١) الصاحبي في فقه اللغة. أبو الحسن ابن فارس، تحقيق مصطفى الشويمي. المكتبة اللغوية. بيروت ١٩٦٣/ص١٩٦.

(٢) فقه اللغة وسر العربية. أبو منصور الثعالبي. تحقيق أحمد يوسف علي. القاهرة. ١٩٣٨، ص٤٧٦.

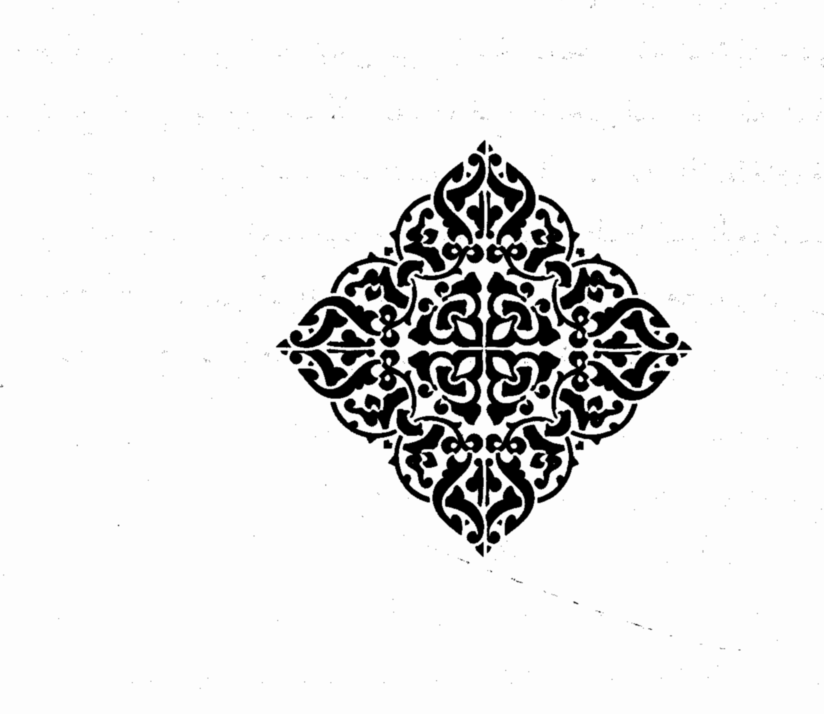
الذي يعكس ترددهم بين الأبعاد الجمالية النفسية للمجاز، وأبعاده الإفهامية والإقناعية، ولعل هذا ما حدا بهم إلى حصر وظيفة القول المجازي في أمرين: الإبانة، والتأثير النفسي في المتلقي، دون مراعاة نسبية القول المجازي ونسبية وظيفته. وفضلًا عن هذه الاختلافات النظرية، فإن هناك ـ في التطبيق ـ اختلافًا كبيرًا في تحديد الشواهد المجازية، ومدى مطابقتها للأحكام والتعريفات. وهو إشكال أرجعه بعض الدارسين إلى طغيان المنهج المعياري الوصفي التصنيفي في دراسة المجاز ـ والبلاغة عمومًا ـ . هذا المنهج الذي يقوم أساسًا على وضع التعريف، ثم تصنيف الأقسام والأنواع، ثم وضع الشواهد الدالة عليها[1]، بدل الانطلاق من النماذج والشواهد أولًا ثم تحليلها ودراسة الأنواع البلاغية المتضمنة فيها[2]. وأرجعه آخرون إلى أن البلاغي يستمد تعريفه من مصدر معين، ويستمد شواهده من مصادر أخرى دون محاولة التوفيق بينهما[3].

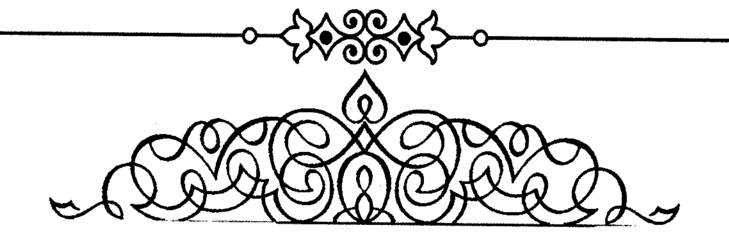
---

(١) بلاغة الخطاب وعلم النص: (١٠٩).

(٢) فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور: ٣٨٨.

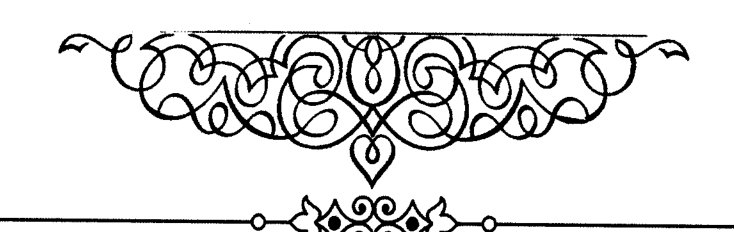
(٣) يد الشمال. آراء حول الاستعارة، فلفهارت هاينريكس. ترجمة سعاد مانع. مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ع٤، س١٩٩١، ص١٩٩.

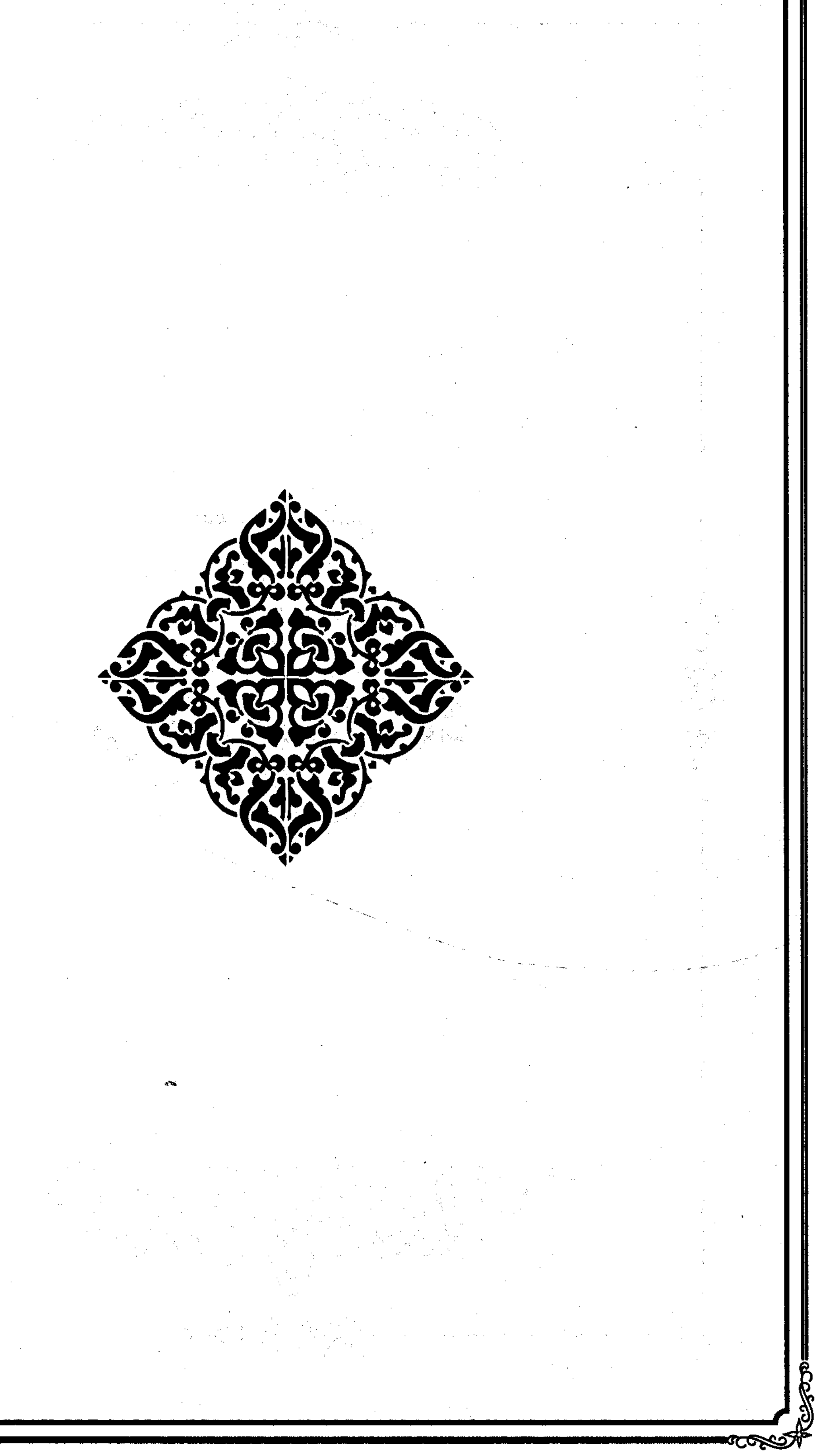




الفصل الثاني

المجاز
في علم أصول الفقه





احتفى الأصوليون باللفظ بشكل لا يقل عن احتفاء اللغويين والبلاغيين به. فمباحث الألفاظ مسلك لا بد من عبوره للقيام بعملية الفهم والفقه والاستنباط، لذلك كان العلم باللغة العربية وعلومها شرطًا من شروط الخوض في هذا العلم، يقول الشافعي (ت: ٢٠٤) في الرسالة: «وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقها، ومن علمه انتفت عنه الشبهة على من جهل لسانها، فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها»[١].

ولمعرفة كيفية تطور المجاز عبر هذا العلم ومدى استثماره فيه سيتم الارتكاز على أهم القضايا والمسالك المتعلقة بالحقيقة والمجاز في الأصول، كمسألة أصل اللغات، ومسألة تعريف الحقيقة والمجاز، والخلاف الدائر في إثبات المجاز أو نفيه وما ترتب عن هذه القضايا من فروع.

---

(١) الرسالة: محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الفكر(د.ت) ص ٥١ ـ ٥٢.

١ ـ مسألة مبدأ اللغات:

تحدث سيف الدين الآمدي (ت ٦٣١) عن مسألة ظهور اللغة بشيء من التفصيل[١]، وقد لخص الشوكاني المسألة وذكر آراء المختلفين فيها: «فقد ذهب الأشعري وأتباعه، وابن فورك[٢] إلى أن اللغة بدأت بوضع من الله وتوفيق منه، وذهب أبو هاشم ومن تابعه من المعتزلة إلى أن اللغة وضعت باصطلاح من البشر، وذهب الأستاذ أبو إسحاق[٣] إلى أن ابتداء اللغة وقع بالاصطلاح والباقي توقيف، وقيل: إن أبا إسحاق يقول بالعكس، أي بأن ابتداء اللغة وقع بتعليم من الله سبحانه والباقي بالاصطلاح، وهناك رأي آخر لعبّاد بن سليمان الصيرفي يقول بأن الألفاظ دلت على معانيها بذاتها»[٤] أي أن الكلام هو فعل للطبيعة وليس للإنسان: لا بتوقيف ولا باصطلاح.

وقد عزف البعض عن الخوض في هذه المسألة نظرًا لتعذر التحقيق فيها، ولانعدام الفائدة من الخلاف فيها، وقد عبّر الغزالي (ت٥٠٥هـ) عن هذا الرأي حين قال بجواز هذه المذاهب نظريًا: «أما الواقع فلا مطمع إلى معرفته يقينًا إلّا ببرهان عقلي أو بتواتر خبر أو سمع قاطع، فلا يبقى إلّا

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام: أبو الحسن سيف الدين الآمدي، مراجعة وتح: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية بيروت، ١٩٨٣، ج١/١٠٥، ١١٢، ص٣.

(٢) هو محمد ابن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني، المتكلم الأصولي الشافعي الأشعري الواعظ النحوي ت ٤٠٦هـ، ترجمته في: فوات الوفيات والذيل عليها، محمد بن شاكر الكتبي، تح إحسان عباس، دار صادر، بيروت (د.ت): ٤/٢٧٢، إنباه الرواة: ٣/١١٠، طبقات المفسرين، الداوودي: ٢/١٣٢ ـ ١٣٣.

(٣) هو أبو إسحاق إبراهيم الاسفرابيني، ركن الدين، فقيه شافعي متكلم أصولي، وقد نسب إليه القول بنفي المجاز، ت٤١٨، ترجمته في: طبقات الشافعية، تاج الدين بن التقي السبكي، دار المعرفة، بيروت، طبالاوفست (د.ت): ٣/١١١ ـ ١١٤.

(٤) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، دار الفكر (د.ت): ص١٢.

رجم الظن في أمر لا يرتبط به تعبد عملي، ولا ترهق إلى اعتقاده حاجة، فالخوض فيه إذن فضول لا أصل له»[١] وإلى هذا الرأي مال الفخر الرازي (ت٦٠٦) أيضًا[٢].

إلا أن من العلماء من وجَد لرأيه في المسألة حجة من السمع والعقل كابن حزم الظاهري (ت٤٥٦) الذي يرى أن: «أصل الكلام توقيف من الله عزّ وجل بحجة سمع وبرهان ضروري، فأما السمع فقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ (...) وأما الضروري بالبرهان، فهو أن الكلام لو كان اصطلاحًا لما جاز أن يصطلح عليه إلّا قوم وقفوا على الأشياء كلها الموجودة في العالم، وعرفوا حدودها واتفاقها واختلافها وطبائعها»[٣]. ويرى أن الاصطلاح يحتاج إلى فترة زمنية طويلة، ولا يمكن أن يظل الإنسان بدون كلام طيلة هذه الفترة قبل أن يتم اصطلاح الناس على كلام ما. ويذهب ابن حزم إلى حد القول: إن التوقيف في اللغة «دليل برهاني، ضروري من أدلة النوع الإنساني ومن أدلة وجود الخالق الأول تبارك وتعالى، ومن أدلة النبوة والرسالة»[٤]. ويختم ابن حزم برهنته بقوله: «إلا أننا لا ننكر اصطلاح الناس على إحداث لغات شتى بعد أن كانت لغة واحدة»[٥]، فاللغات تتبدل وتتطور بفعل «طول الأزمان واختلاف البلدان ومجاورة الأمم»[٦].

---

(١) المستصفى من علم الأصول، ابو حامد الغزالي، دار الفكر، (د.ت) ١/٣٩٠.
(٢) المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي، تح طه جابر العلواني، جامعة محمد بن سعود، الرياض ط١، ١٩٧٩، ١/٢٦٠.
(٣) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، دار لكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥، ١/٣١.
(٤) نفسه.
(٥) الإحكام لابن حزم، ١/ص٣٢.
(٦) نفسه.

١ ـ ١ ـ علاقة اللفظ بالمعنى:

اللفظ سواء وضع باصطلاح الناس أو بتوقيف من الله تعالى، هل له علاقة بما يحمله من معنى أم لا؟ وهل واضع اللفظ ـ أيّا كان ـ أخذ بعين الاعتبار المناسبة «الطبيعية» بين اللفظ ومعناه أم أنه ترك المناسبة بينهما «اعتباطية»؟

ذهب بعض المعتزلة إلى وجود علاقة طبيعية بين اللفظ ومعناه لأنه «لو لم يكن بين اللفظ ومعناه مناسبة طبيعية لما كان اختصاص ذلك المعنى بذلك اللفظ أولى من غيره»(١). وردّ جمهور الأصوليين هذا القول بأنه لا مناسبة طبيعية بين اللفظ ومعناه، فإن الواضع لو وضع لفظ الوجود على معنى العدم ولفظ العدم على معنى الوجود، لما كان ممتنعًا، بل لقد وضع اللفظ الواحد لمعنيين متناقضين كالقرء يراد به الطهر والحيض، والجون يراد به الأبيض والأسود، فكيف يكون اللفظ مناسبًا بطبعه للشّيء ونقيضه(٢)؟ وقد يحدث تحوّل في مدلول اللفظ إلى مدلول آخر «المجرّد مصاحبة قرينة تتيح نقله من الاستعمال الحقيقي إلى الاستعمال المجازي، فلو أن اللفظ كان دالًا بمادته على معنى مماثل لطبيعته تلك المادة لما أمكن نقل اللفظ من مدلول ذاتي إلى مدلول عارض هو المدلول المجازي»(٣).

١ ـ ٢ ـ ظهور المجاز والوضع الأول:

أثارت مسألة مبدأ اللغات قضية ظهور المجاز، ولكن من وجهة نظر أصولية. فقد اختلف الأصوليون: هل ظهر المجاز مع الوضع الأول للغة،

---

(١) الإحكام للآمدي، ١٠٤/١.
(٢) الإحكام.. للآمدي، ١٠٤/١.
(٣) إسهام الأصوليين في دراسة صلة اللفظ المعنى، مصطفى بن حمزة، مجلة كلية الآداب بفاس ع٤، س١٩٨٨ ص٤٢٠ ـ ٤٢١.

أم مع الاستعمال؟ أو بتعبير آخر هل اللفظ الموضوع قبل الاستعمال يتصف بكونه حقيقة أم مجازًا؟

الذي عليه جل الأصوليين أن «الألفاظ الموضوعة أولًا في ابتداء الوضع في اللغة، لا توصف بكونها حقيقة أو مجازًا، وإلّا كانت موضوعة قبل ذلك الوضع... وكذلك كل وضع ابتدائي حتى الأسماء المخترعة ابتداء لأرباب الحرف والصناعات لأدواتهم وآلاتهم وإنما تصير حقيقة ومجازًا باستعمالها بعد ذلك»(١) وقد استدل الآمدي بهذا الرأي على أنه ليس لكل مجاز حقيقة، «وذلك لأن غايته أن يكون مستعملًا في غير ما وضع له أولًا، وما وضع له اللفظ أولًا ليس حقيقة ولا مجازًا»(٢)، وهي مسألة مختلف فيها(٣)، فقد رأى الغزالي أن «كل مجاز فله حقيقة وليس من ضرورة كل حقيقة أن يكون لها مجاز»(٤).

١ ـ ٣ ـ الخلاف في دخول بعض الأسماء في المجاز:

بناء على أنه ليس لكل حقيقة مجاز، ذهب البعض إلى خلو المجاز من بعض الأسماء، فرأى الغزالي أن هناك ضربين من الأسماء لا يدخلهما المجاز: الأول: أسماء الأعلام «لأنها أسام وضعت للفرق بين الذوات لا للفرق في الصفات»(٥)، وبذلك دخلت الأعلام الموضوعة للصفة في المجاز كالحرث والأسود(٦)، والثاني: «الأسماء التي لا أعم منها ولا أبعد

---

(١) الإحكام (الآمدي) ١/٤٦.
(٢) ينظر إرشاد الفحول، ص٢٦.
(٣) الإحكام (الآمدي) ١/٤٦.
(٤) المستصفى، ١/٣٤٤.
(٥) نفسه.
(٦) نفسه، ١/٣٤٤ ـ ٣٤٥.

كالمعلوم والمجهول والمدلول والمذكور. إذ لا شيء إلّا وهو حقيقة فيه فكيف يكون مجازًا عن شيء»[١].

ورأى علي السبكي (ت٧٥٦هـ): أن المجاز يدخل في أسماء الأعلام واستدل بقولهم: جاءني قيس وتميم، وهو يريد طائفة تميم، فهذا مجاز، وتميم علم[٢]. وذهب الآمدي إلى أن أسماء الأعلام لا تدخلها الحقيقة والمجاز معًا، لأن مستعملها لم يستعملها فيما وضعه أهل اللغة ولا في غيره، فلا تكون حقيقة ولا مجازًا[٣].

إلى جانب أسماء الأعلام أضاف صاحب الإبهاج: الحرف والأفعال والمشتقات، فهي عنده لا تدخل في المجاز. فأما الحرف، فلأن «مفهومه غير مستقل بنفسه بل ولا بد أن يضم إلى شيء آخر ليحصل الفائدة... فإن ضُمّ إلى ما ينبغي إليه كان حقيقة، وإلّا فهو مجاز لا في المفرد»[٤]. وأما الأفعال والمشتقات، فلأنهما «يتبعان أصولهما وأصل كل منهما المصدر، فإن كان حقيقة كانا كذلك، وإلّا فلا»[٥].

وخالف الإمام أبو بكر السرخسي (ت٤٩٠هـ)، ورأى أنه «كما يتحقق معنى الحقيقة والمجاز في الأسماء والأفعال يتحقق في الحروف، فمنه ما يكون مستعملًا في حقيقته، ومنه ما يكون مجازًا في غيره، وكثير من مسائل الفقه تترتب على ذلك»[٦] «فالفاء» قد تستعمل مجازًا بمعنى

---

(١) نفسه.

(٢) الإبهاج في شرح المنهاج، علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين، دار الكتب، العلمية، ط١، ١٩٨٤ كتب هوامشه وصححه مجموعة من العلماء، ٣١٤/١.

(٣) الإحكام للآمدي ٤٦/١، المحصول: ٤٥٦/١.

(٤) الإبهاج، ٣١٢/١، المحصول في أصول الفقه، ٤٥٥/١.

(٥) الإبهاج: ٣١٢/١.

(٦) أصول السرخسي (أبوبكر السرخسي)، تح: أبو الوفا الأفغاني، حيدر أباد، الهند، ١/ ٢٠٠.

«الواو»[١]، و«ثم «قد تستعمل بمعنى «الواو» مجازًا[٢] وقد تستعار كلمة «أو» للعطف فتكون بمعنى «الواو»[٣].

١ ـ ٤ ـ الألفاظ الشرعية والمجاز:

اختلف الأصوليون في الألفاظ الشرعية: هل نقلت من أصل وضعها حين استعملها الشارع في معان جديدة أم لا؟[٤].

ـ قالت المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء بأن الألفاظ الشرعية والدينية منقولة عن أصلها في اللغة، أي داخلة في المجاز، ويقصدون بالألفاظ الدينية ما نقلته الشريعة إلى أصل الدين كلفظ الإيمان والكفر والفسق...، وبالألفاظ الشرعية ما نقل إلى الأحكام الشرعية، كالصلاة والزكاة...

ـ وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني من الأشعرية، إلى عدم دخولها في المجاز، واستدل على فساد قول المجيزين بأن الشارع لو نقل تلك الألفاظ عن موضوعها للزمه تعريف الأمة ـ بالتوقيف ـ ذلك النقل، ولو ورد توقيف في ذلك لكان متواترًا، وهو غير متواتر.

ـ ورأى الآمدي حجة القاضي غير مرضية لأنها مبنية على امتناع تكليف ما لا يطاق، وهو فاسد، لأنه يكون تكليفًا بما لا يطاق لو كلفهم بالفهم قبل تفهيمهم، والأمر ليس كذلك، وقد ذهب الغزالي أيضًا إلى هذا الرأي ورأى أن التوقيف يكون واجبًا إذا لم يفهموا المقصود من هذه الكلمات، فإذا فهموا فقد حصل الغرض، ثم إنه لا وجود لعبادة في الشرع لم يكن لها اسم

---

(١) نفسه، ١/٢٠٨.
(٢) نفسه، ١/٢١٠.
(٣) نفسه، ١/٢١٦.
(٤) ينظر تفصيل ذلك في: المستصفى ١/٣٢٦ ـ ٣٣٢، الإحكام (الآمدي)، ١/٤٨ ـ ٤٩.

في اللغة، (فالصلاة عرفت بمعنى الدعاء، والحج بمعنى القصد، والصوم بمعنى الإمساك).

ـ ورأى الغزالي أنه لا سبيل إلى إنكار تصرف الشرع في هذه الأسماء، ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن اللغة بالكلية، ولكن عرف اللغة تصرف فيها إما بالتخصيص (كما في لفظ الدابة)، وتصرّف الشرع في الحج والصوم والإيمان من هذا الجنس، وإما بإطلاق الاسم على ما يتعلق به (كتسمية الأم محرّمة والمحرّمُ وطؤها).

١ ـ ٥ ـ دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز:

اختلفوا في اللفظ إذا دار بين الحقيقة والمجاز، أي الاحتمالين أرجح؟ وجاء جوابهم على تفصيل:

* إذا كانت الحقيقة راجحة والمجاز مرجوحًا، تُقدّمُ الحقيقة، واختاره أبو يوسف والأحناف والقرافي[١].
* وقال الإمام مالك، واختاره السبكي: إنه مجمل فلا يُحمل على واحد منهما إلّا بقرينة[٢].
* إذا كانت الحقيقة مهجورة والمجاز مشهورًا، يتعين المجاز[٣].
* إذا كان المجاز مساويًا للحقيقة في الاستعمال تقدّم الحقيقة[٤].

واختلفوا: هل يجوز حمل اللفظ على معناه الحقيقي قبل البحث هل هو مستعمل في معناه المجازي أم لا:

---

(١) الإبهاج: ٣١٦/١، أصول السرخسي، ١٧٢/١.
(٢) نشر البنود على مراقي السعود، محمد الأمين بن المختار الشنقيطي، صندوق إحياء التراث الإسلامي. د.ت. ١٣٤/١.
(٣) أصول السرخسي، ١٧٢/١، الإبهاج: ٣١٦/١ ـ ٣١٧.
(٤) الإبهاج: ٣١٦/١ ـ ٣١٧.

* قيل: يُحمل لأن الأصل عدم المجاز إلّا بقرينة.

* قال القرافي: لا يجوز التمسك بالحقيقة إلّا بعد الفحص عن المجاز كالعام مع الخصوص، وكذا كل دليل مع مُعارِضه[١].

١ ـ ٦ ـ الجمع بين الحقيقة والمجاز:

اختلفوا في إمكانية جمع اللفظ بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي:

ـ فمنعه السرخسي: «لأن الحقيقة أصل والمجاز مستعار ولا تُصّور لكون اللفظ الواحد مستعملًا في موضوعه، مستعار في موضع آخر سوى موضوعه في حالة واحدة، كما لا تصور لكون الثوب الواحد على اللابس ملكًا وعارية في وقت واحد[٢] وإلى هذا الرأي مال جمهور أهل العربية[٣] والأحناف وجمع من الشافعية وعلى رأسهم إمام الحرمين والباقلاني وأبو هاشم الجبائي وعامة المتكلمين[٤].

ـ وأجازه طائفة من العلماء، وبعض الشافعية وعامة أهل الحديث والحنابلة وجمهور المعتزلة لغة وعقلًا «في وقت واحد ومساق واحد فيكون المعنيان مناط الحكم»[٥].

ـ وأجاز علي السبكي، أن يكون اللفظ جامعًا بين الحقيقة والمجاز بالنسبة إلى معنى واحد، لكن: باعتبار اصطلاحين، وذلك كالأسماء العامة التي خصصها العرف (كالدابة مثلًا)، فيكون اللفظ حقيقة لغوية بالنسبة

---

(١) نشر البنود: ١/١٣٥.
(٢) أصول السرخسي: ١/١٧٣.
(٣) إرشاد الفحول: ٢٨.
(٤) إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز في ضوء البيان القرآني (محمد سعد) ص٧٣ ـ ٧٤.
(٥) نفسه، ص٩٣.

للمعنى العام، مجازًا عرفيًّا بالنسبة للمعنى الخاص[١]. ومنعه بالنسبة إلى معنى واحد باعتبار واحد فذلك ممتنع لاستحالة النفي والإثبات[٢].

ـ وقال الغزالي وأبو الحسين البصري (ت٤٣٦هـ) إنه يصح استعماله فيهما عقلًا لا لغة، إلّا في غير المفرد كالمثنى والجموع لتضمنه المتعدد[٣].

إن الخلاف في قضية مبدأ اللغات من زاوية الحقيقة والمجاز، وما ترتب عليه من خلاف في طبيعة العلاقة بين اللفظ والمعنى وطبيعة العلاقة بين اللفظ ومعنييه الحقيقي والمجازي، خلافٌ تُوِّج بإشكال كبير هو إشكال تعريف الحقيقة والمجاز.

٢ ـ مسألة التعريف:

قبل تعداد التعريفات المختلفة التي أعطيت للحقيقة والمجاز، ينبغي الإشارة إلى أن من الأصوليين من تحرج من وضع حد للحقيقة والمجاز ومنهم من اعترف بصعوبة هذا الحد. ذلك أن حدّ المجاز مترتب على حد الحقيقة، وتحديد الحقيقة تحديدًا منطقيًّا، صعب التحقيق. ويميز الغزالي بين المطالب الثلاثة للحد وهي: شرح اللفظ، ثم تمييزه عن غيره، ثم معرفة ماهيته وحقيقة ذاته، ويسمي هذا المستوى من الحد: حدًّا حقيقيًّا، لكن الحصول عليه شيء بعيد المنال، لأنه يتطلب معرفة ما هو ذاتي في الشيء وما هو عرضي، كما يتطلب التمييز بين الجنس والنوع[٤]، فإذا كان المحدود هو «الحقيقة» كان الأمر أصعب، وذلك لأن «الحقيقة» «ثابتة في

---

(١) الإبهاج: ١/٣١٩.
(٢) نفسه.
(٣) إرشاد الفحول: ٢٨، وينظر تفصيل حجج المانعين والمجيزين في الفصل الثاني من كتاب: إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز: ص٧٣ ـ ١٠٠.
(٤) المستصفى: ١/١٤.

عقله (أي الإنسان) بالفطرة الأولى كثبوت الوجود في العقل»[١] وطالب الحقيقة معاند، كمن يطلب البرهان على أن الاثنين أكثر من الواحد[٢]، ولما كانت الحقيقة معنى مجردًا ثابتًا صوريًا، كان من المستحيل حدّها «إلا بطريق شرح اللفظ أو بطريق الرسم، أما الحد الحقيقي فلا»[٣]. لذا فإن «أكثر ما نرى في الكتب من الحدود رسمية، إذ الحقيقة عسيرة جدًّا»[٤].

إن أول إشكال عند الأصوليين يعترض تعريف «الحقيقة» ومن ثم المجاز، هو تمييزهم بين عدد من «الحقائق»، يرى القرافي (ت٦٨٤) أن «لكل حقيقة أربع وجودات: وجود في الأعيان ووجود في الأذهان ووجود في البيان ووجود في البنان»[٥]. ورأى أبو الحسين البصري أنه من «الأولى أن نقسم الحقيقة إلى اللغوية والعرفية والشرعية، ثم نحد كل واحدة منها، وهو أولى من أن نحد الكل بحدّ عام، لأنه يقتضي اضطرابًا في الحدّ»[٦].

بناء على هذا الخلاف في تناول الحدود وصعوبة تحقيقها، تعددت حدود المجاز واختلفت قيودها، فمن الأصوليين من عرّف الحقيقة والمجاز بقيد «الوضع والاستعمال»، ومنهم من أضاف قيد «السبق إلى الأفهام»، ومنهم من أضاف قيد «الاصطلاح الذي به التخاطب «ومنهم من أضاف قيد «العلاقة مع القرينة»، أو قيد «الإفادة» وفي ما يلي جملة من التعريفات والحدود:

---

(١) نفسه، ٢١/١.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه، ١٩/١.

(٤) نفسه، ١٥/١.

(٥) شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول: شهاب الدين القرافي، تح: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، ١٩٧٣.ص٥.

(٦) المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، قدّم له وضبطه الشيخ خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣، ٤٠٥/٢.

ـ أشار أبو الحسين البصري إلى ضرورة تعريف الحقيقة انطلاقًا من أقسامها الثلاثة وكذلك فعل بعض الأصوليين، مع اختلافهم في قيود الحد: يقول أبو الحسين: «الحقيقة اللغوية هي ما أفيد به ما وُضع له في أصل اللغة، والحقيقة العرفية ما أُفيد به ما وُضع له في أصل العرف، والحقيقة الشرعية هي ما أُفيد به ما وضع له في أصل الشرع»[١]. والملاحظ أن أبا الحسين يركز على قيد «الإفادة» بدل الاستعمال خلافًا للآمدي الذي يرى أن الحقيقة اللغوية تنقسم إلى وضعية وعرفية، والوضعية «هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولًا في اللغة (...) وأما الحقيقة العرفية اللغوية فهي اللفظ، المستعمل فيما وضع له بعرف الاستعمال اللغوي»[٢]. وأما الحقيقة الشرعية فهي «استعمال الاسم الشرعي فيما كان موضوعًا له أولًا في اللغة»[٣]. وهو بذلك يركز على قيد «الاستعمال».

ويرى القرافي أن حد الحقيقة أو المجاز بقيد «استعمال اللفظ» خطأ، والصواب هو أن نقول «اللفظ المستعمل ««وفرق بين اللفظ المستعمل وبين استعمال اللفظ، فالحق أنها موضوعة للفظ المستعمل لا لنفس استعمال اللفظ فالمقضي عليه بأنه حقيقة أو مجاز هو اللفظ الموصوف بالاستعمال المخصوص لا نفس الاستعمال»[٤].

وبناء على تقسيمهم الحقيقة إلى لغوية وعرفية وشرعية أضافوا قيد «الاصطلاح الذي به التخاطب»، يقول الآمدي: «وإن شئت أن تحدّ الحقيقة على وجه يعم جميع هذه الاعتبارات قلت: الحقيقة هي اللفظ المستعمل

---

(١) الإحكام، الآمدي، ١/٣٦ ـ ٣٧.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه.
(٤) شرح تنقيح الفصول، ص٤٣.

فيما وضع له أولًا في الاصطلاح الذي به التخاطب»[١] ولو اكتفى بقوله أولًا «لتناول الحقيقة اللغوية فقط»[٢].

لقد رأى أبو الحسين أن هذه التحديدات غير كافية، لأن الحد يضطرب إذا كان اللفظ موضوعًا لمعنيين دون أن يكون منقولًا من الأول إلى الثاني، فيكون حقيقة في الأول من جهة الوضع وحقيقة في الثاني من جهة اللغة. لذلك لا بد من إضافة عنصر «السبق إلى الأفهام»، لأن الحقيقة أسبق إلى الأفهام من المجاز[٣]. لكنه عاد فقال: إن عنصر السبق إلى الأفهام إذا حددت به الحقيقة على الإطلاق لم يصح[٤]، وذلك في حال «الحقيقة المشتركة لأنه إذا أفيد باللفظ أحد حقيقتيه، لم يسبق إلى الفهم دون الحقيقة الأخرى فينبغي أن تقسم الحقيقة إلى المفردة والمشتركة»[٥]. فالحقيقة المفردة «هي ما أُفِيد بها ما هو الأسبق إلى الفهم من الآخر وأشبه بالحقيقة منه (...) وأما الحقيقة المشتركة فهي ما أفيد به معنى يساويه غيره في السبق إلى الفهم عند سماع أهل الاصطلاح بها»[٦].

أما المجاز، فقد اختلفوا في تعريفه تبعًا لاختلافهم في تعريف الحقيقة وتحديد قيودها: قال أبو الحسين: «وأما المجاز فهو ما أفيد به معنى مصطلحًا عليه والأسبق إلى الفهم في تلك المواضعة غيره»[٧]. فأثبت قيد «السبق إلى الأفهام» ليصحّ إخراج الحقيقة من الحد. وقد استحسن الفخر

---

(١) الإحكام الآمدي، ٣٨/١.
(٢) شرح تنقيح الفصول: ص٤٣.
(٣) المعتمد: ٤٠٥/٢.
(٤) نفسه.
(٥) نفسه، ٤٠٥/٢ ـ ٤٠٦.
(٦) نفسه، ٤٠٦/٢.
(٧) نفسه.

الرازي هذا التعريف وأضاف إليه قيد العلاقة بين الأول والثاني[١]. وفصّل الآمدي ـ في تعريفه للمجاز ـ ورأى أن المجاز «قد يكون لصرف اللفظ عن الحقيقة الوضعية وعن العرفية والشرعية إلى غيرها...»[٢]. وهكذا فإن اعتقد كون المجاز وضعيًّا «قال في حد المجاز في اللغة الوضعية: هو اللفظ المتواضع على استعماله في غير ما وضع له أولًا في اللغة لما بينهما من التعلق، ومن لم يعتقد كونه وضعيًّا أبقى الحد بحاله وأبدل «المتواضع عليه» «بالمستعمل»»[٣]. لذلك فهو يرى أن الحد الذي يشمل النوعين معًا هو: «هو اللفظ المتواضع على استعماله أو المستعمل في غير ما وضع له أولًا في الاصطلاح الذي به المخاطبة لما بينهما من التعلق»[٤].

وجاء في تعريف القرافي: «والمجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له في العرف الذي وقع به التخاطب لعلاقة بينهما»[٥]. وهو ينقسم عنده بحسب الوضع والموضوع له والهيئة: «فهو ينقسم حسب الوضع إلى أربعة مجازات: لغوي كاستعمال الأسد في الرجل الشجاع، وشرعي كاستعمال لفظ الصلاة في الدعاء، وعرفي عام كاستعمال لفظ الدابة في مطلق ما دبّ، وعرفي خاص كاستعمال الجوهر في النفيس (...) وحسب الموضوع له إلى: مفرد نحو قولنا: أسد للرجل الشجاع وإلى مركب نحو قولهم:

أشابَ الصغِيرَ وأفْنى الكبيـ ـرَ كرُّ الغَداةِ ومَرُّ العَشي

---

(١) المحصول: ٣٩٧/١.
(٢) الآمدي (الإحكام)، ٣٨/١.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه، ٣٨/١ ـ ٣٩.
(٥) شرح تنقيح الفصول: ٤٤.

وإلى مفرد ومركب نحو قولهم: أحياني اكتحالي بطلعتك (...) وبحسب هيئته إلى الخفي كالأسد للرجل الشجاع، والجلي الراجح كالدابة للحمار»[١].

وعرف السرخسي المجاز معتمدًا على قيد «الاستعارة» فقال: «المجاز اسم لكل لفظ هو مستعار لشيء غير ما وضع له»[٢]. وكذلك فعل الغزالي حين عرّف أحد أقسام المجاز وهو: «ما استعير للشيء بسبب المشابهة في خاصية مشهورة»[٣].

أما ابن حزم فقد ميز بين نوعين من المجاز: مجاز في اللغة ومجاز في الدين وحدهما على أساس مفهوم «النقل» واشترط لصحتهما الأدلة والبراهين بدل العلاقة والمناسبة. يقول: «والمجاز هو في اللغة ما سلك من مكان إلى مكان... ثم استُعْمِل فيما نقل عن موضعه في اللغة إلى معنى آخر، ولا يعلم ذلك إلّا من دليل اتفاق أو مشاهدة، وهو في الدين كل ما نقله الله تعالى أو رسوله ﷺ عن موضعه في اللغة إلى مسمى آخر ومعنى ثان، ولا يقبل من أحد في شيء من النصوص أنه مجاز إلّا ببرهان يأتي به من نص آخر، أو إجماع متيقن، أو ضرورة حس»[٤].

يلاحظ إذن، أن الحدود التي وضعها الأصوليون للحقيقة والمجاز اختلفت وتنوعت تبعًا لاختلاف تصوراتهم عن طبيعة «الوضع» و«الاستعمال» وكيفية الانتقال من الأول إلى الثاني، ونوعية العلاقة أو القرينة الموجبة لهذا الانتقال. وجاء قسط كبير من هذا الاختلاف نتيجة عدم وضوح حقيقة

---

(١) نفسه، ٤٤ ـ ٤٥ ـ ٤٦.
(٢) أصول السرخسي: ١٥/١.
(٣) المستصفى: ٣٤١/١ ـ ٣٤٢.
(٤) الإحكام، ابن حزم، ٤٧/١ ـ ٤٨.

الوضع في اللغة، وعدم اتفاقهم بشأن الاصطلاح في اللغة أو توقيفها ونتيجة اضطرابهم في عملية «التحديد» وشروطها...

وارتباطًا بمسألة التعريف ـ هذه ـ عالج الأصوليون جملة من المسائل التي تصب في الموضوع نذكر منها مسألتين: أما الأولى فهي: العلاقة التي من أجلها صحّ استعمال اللفظ في غير موضعه وضمنها تحدّثوا عن النقل: هل يكفي وحده شرطًا في المجاز أم لا؟ وأما الثانية، فهي الحديث عن دوافع الصيرورة إلى المجاز.

٢ ـ ١ ـ العلاقة بين الحقيقة والمجاز:

تتجلى أهمية العلاقة بالنسبة لمبحث الحقيقة والمجاز، من زاوية أصولية، في أنها ـ وحدها ـ تحدّد صحة العدول إلى المجاز. يقول العز بن عبد السلام (ت: ٦٦٠): «فلا يصحّ التجوز إلّا بنسبة بين مدلولي الحقيقة والمجاز، وتلك النسبة متنوعة (...) فإذا قوي التعلق بين محلي الحقيقة والمجاز، فهو المجاز الظاهر الواضح، وإذا ضعف التعلق بينهما (...) فهو مجاز التعقيد فلا يحمل عليه شيء من الكتاب والسنة ولا ينطق به فصيح»[١]. لذلك أجمع الأصوليون على ضرورة إثبات علاقة بين الحقيقة والمجاز، لأجلها حدث التجوّز وإلّا كان باطلًا، واختلفوا في بيان هذه العلاقة وأنواعها وأعدادها:

قال الآمدي معلّقًا على قوله في التعريف: (لما بينهما من التعلق)[٢]: «ونعني بالتعلق بين محل الحقيقة والمجاز أن يكون محل التجوّز مشابها لمحل الحقيقة في شكله وصورته»[٣].

---

(١) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، عز الدين بن عبد السلام، صححه عثمان حلمي، دار الطباعة العامرة، ١٣١٣هـ، ص١٨.

(٢) ينظر تعريف الآمدي للمجاز في الفقرة السابقة.

(٣) الإحكام، الآمدي، ٣٩/١.

واشترط القرافي في العلاقة «أن يكون لها اختصاص وشهرة، ولا يكتفي بمجرد الارتباط كيف كان»(١). ويشير إلى خطورة إهمال العلاقة في الحقيقة والمجاز، بقوله: «ولو فتح هذا الباب صحّ التجوُّز بكل شيء إلى كل شيء»(٢).

وقد حصر الغزالي العلاقة في ثلاثة أشياء: الشهرة، وذلك كقولهم للرجل الشجاع أسد، فلو سمي الأبخر(٣) أسدًا لم يجز لأن البخر ليس مشهورًا في حق الأسد. والزيادة: كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ٢]. والنقصان: كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] والمعنى، واسأل أهل القرية(٤).

وأحصى السبكي أنواعًا كثيرة من العلاقات وصلت إلى (٣٦) علاقة، شرح منها البعض دون البعض، من ذلك(٥): السببية والمشابهة ويسمى المجاز بها: استعارة، ويقصد به مشابهة المعنى كقولهم للشجاع أسدًا. والمضادة: أي تسمية الشيء بضده، كقوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٣٧]، والكلية: كتسمية القرآن ببعضه. والجزئية: كإطلاق الجزء وإرادة الكل. المجاورة كاستعمال الراوية للقربة، تسمية الشيء بما كان عليه. والزيادة والنقصان، والتعلق: كالخلق للمخلوق...

إن إجماع الأصوليين على أهمية العلاقة في معرفة صحة التجوّز لم يمنع أن يقوم خلاف بينهم، وهو: هل العلاقة وحدها تكفي مسوغًا للتجوز أم لابد من اشتراط النقل»؟ وهكذا اختلفوا مذاهب:

---

(١) شرح تنقيح الفصول: ص٤٧.
(٢) نفسه.
(٣) الأبخر: البخْر، هو كل رائحة ساطعة، والبخر: النتن في الفم وغيره: الكليات، الكفوي: ٣٨٨/١، لسان العرب: ٧٤/٤.
(٤) المستصفى: ٣٤١/١ ـ ٣٤٢.
(٥) الإبهاج: ٢٩٩/١، ٣٠٠، ٣٠١ ـ ٣٠٩.

* منهم من شرط النقل مع العلاقة[١]، وذلك لأسباب: **أولًا**: لأنه «لو اكتفى بالعلاقة لجاز تسمية غير الإنسان نخلة لمشابهته في الطول، كما جاز في الإنسان ولجاز تسمية الصيد شبكة والثمرة شجرة لما بينهما وبين أسبابها من الملازمة... وليس كذلك، فدل على أنه لابد من نقل الاستعمال»[٢]. **ثانيًا**: إن إهمال النقل في المجاز قد يفتح الباب أمام المجاز دون ضابط، ويكون التجوز بمثابة القياس، وهو ممتنع عند البعض، أو يكون خارجًا عن لغة العرب[٣].

* ومنهم من منع النقل واشترط العلاقة فقط، وذلك لأسباب: **أولًا**: لأن «إطلاق المجاز مما يفتقر إلى بحث ونظر دقيق في الجهات المصححة في التجوز، والأمر النقلي لا يكون كذلك»[٤]. **ثانيًا**: «لو كان نقليًا لما افتقر فيه إلى العلاقة بينه وبين محل التجوز، بل كان النقل كافيًا»[٥] **ثالثًا**: أن تحقق العلاقة قد يكون كافيًا، «وإذا وجدت العلاقة وامتنع المجاز، فلوجود المنع من قبل أهل اللغة لا لانعدام النقل»[٦].

وقد ميز القرافي بين النقل والمجاز على أساس علاقة الخصوص والعموم بينهما، «فالمنقول أعم مطلقًا، والمجاز أخص مطلقًا»[٧]، ونتيجة هذه العلاقة، أن الأمر لا يخلو من ثلاث حالات:

ـ قد يكون هناك مجاز ولا نقل، كما في الأسد.

---

(١) المحصول: ١/٤٥٦.
(٢) الإحكام، الآمدي، ١/٧١.
(٣) نفسه، ١/٧٢.
(٤) الإحكام، للآمدي: ١/٧١.
(٥) نفسه، ١/٧١/٧٢.
(٦) نفسه، ١/٧٢.
(٧) شرح تنقيح الفصول: ص٤٦.

- قد يكون هناك نقل ولا مجاز، كلفظ «الجوهر» نقل إلى عرف المتكلمين الخاص ولا علاقة...

- قد يكون النقل والمجاز معًا، وذلك كما في لفظ الدابة والراوية(١).

ولأن العلاقة هي نوع من القياس: لم يأت ذكرها عند ابن حزم الظاهري، واكتفى في المجاز بإثبات النقل موجبًا لصحته، واشترط لصحة هذا النقل أن يكون بحجة وبرهان.

والنقل عند ابن حزم يدخل فيه أنواع من الأسماء المنقولة عن مسمياتها وهو على أربعة أوجه:

* «نقل الاسم عن بعض معناه الذي يقع دون بعض»(٢) ويدخل فيه التخصيص.

* «نقل الاسم عن موضوعه في اللغة بالكلية، ونطلقه على شيء آخر»(٣) ويدخل فيه الأسماء الشرعية والدينية، ومنه أيضًا: «نقل اللفظ عما يقتضيه ظاهره إلى معنى آخر، وهذا الباب يسمى في الكلام وفي الشعر: الاستعارة والمجاز»(٤).

* «نقل الخبر عن شيء إلى شيء آخر اكتفاء بفهم المخاطب»(٥) وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ [يوسف: ٨٢].

* «نقل اللفظ مع كونه حقًّا موجبًا لمعناه إلى قوله باطلًا محرمًا»(٦) وهو النسخ. وعلى هذا يكون النقل ـ عند ابن حزم ـ أعم من المجاز، والمجاز وجه

---

(١) نفسه، ص٤٧.
(٢) الإحكام (ابن حزم)، ١/٣٩٦.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه.
(٥) نفسه.
(٦) نفسه، ١/٣٩٧.

من وجوهه، لذلك، فإن شروط النقل في المجاز هي نفسها شروط النقل في تلك الوجوه، وقد حصرها ابن حزم في شرطين: «إن البرهان الدال على النقل الذي ذكرنا ينقسم إلى قسمين لا ثالث لهما: إما طبيعة وإما شريعة»[١].

أما الطبيعة فهو «ما دلّ العقل بوجوبه على أن اللفظ منقول إلى أحد وجوه النقل التي قدمنا»[٢] وهو ما عبر عنه - في تعريفه للمجاز - «بضرورة حس». وأما الشريعة فهو«أن يأتي نصُّ قرآنٍ أو سنةٍ، أو نصُّ فعل منه عليه السلام، أو إقرارٌ منه عليه السلام، أو إجماعٌ على أحد وجوه النقل»[٣]. ويأتي ابن حزم بأدلة نقلية وعقلية على صحة النقل الذي هو بمعنى التخصيص والنسخ، لكنه لا يسوق دليلًا واحدًا من نص أو عقل أو إجماع على صحة النقل الذي هو بمعنى المجاز مما يجعل موقفه يتسم بالغموض والاضطراب.

إذا كانت العلاقة - كما حددها الأصوليون - هي محاولة «لإلجام» المجاز والحد من تدخُّله في النصوص، فإن النقل - لمن اشترطه - يلجم هذه العلاقة نفسها، ويقلل من الفرص التي تتيحها للتجوز، ويجعل المجاز عملية ليست قياسية محضة، بل تحكمها قوانين النقل بما فيها من أدلة إثبات غالبًا ما تكون سمعية، فالنقل عمومًا مثّل بالنسبة للمجاز المصدر النقلي والسمعي، في حين مثلت العلاقة مصدرًا عقليًا، واشتراط النقل في المجاز، مع العلاقة، هي محاولة من الأصوليين لخلق نوع من التوازن في عملية التجوز، حرصًا منهم على القواعد العامة التي تحكم «أصول الفقه» وفي هذا السياق أكدّ الأصوليون أن العدول من الحقيقة إلى المجاز لا يكون إلّا لأسباب وضرورة تفرضه.

---

(١) الإحكام (ابن حزم) ٣٩٧/١.
(٢) نفسه، ٣٩٧/١ - ٣٩٨.
(٣) نفسه.

٢ ـ ٢ ـ دوافع الصيرورة إلى المجاز:

لما كانت الحقيقة أصلًا والمجاز فرع عنه «فإن المجاز إنما يصار إليه لعارض»[1] وقد اختلفوا في بيان هذا العارض: ذكر السبكي من أسباب التكلم بالمجاز والعدول عن الحقيقة عشرة[2]:

١) ألّا يكون للمعنى المعبّر عنه بالمجاز لفظ حقيقي.

٢) ألّا يعرف المتكلم أو المخاطب لفظه الحقيقي.

٣) المجاز قد لا يكون معلومًا لغير المخاطبين فيعبر عنه لئلا يطلع غيرهما على ذلك المعنى.

٤) ثقل لفظ الحقيقة على اللسان إما لحروفه أو تنافر تركيبه أو لثقل وزنه.

٥) حقارة معنى الحقيقة فيستحقر لفظها.

٦) لبلاغة لفظ المجاز.

٧) التعبير بالمجاز قد يكون أدخل في التعظيم وأبلغ في المعنى.

٨) أن يكون لزيادة بيان حال المذكور.

٩) المجاز قد يكون أدخل في التحقير.

١٠) أن يكون المجاز أعرف من الحقيقة.

ويمكن تلخيص هذه الأسباب في ثلاثة: أولًا: انعدام اللفظ الحقيقي، وذلك عند من يقول: إنه «ليس لكل حقيقة مجاز»، ثانيًا: طبيعة التعبير المجازي وما فيه من بلاغة وجمال... ثالثًا: اشتهار المجاز دون الحقيقة. وقد ركز جل الأصوليين على السبب الثاني، وعلى هذا الأساس ذهب

---

(١) المستصفى: ٣٥٩/١.

(٢) الإبهاج: ٣١٧/١ ـ ٣١٨.

البعض إلى أن المجاز «إنما يصار إليه مع القدرة على الحقيقة»[1] ورأى البعض تخريجا آخر للمسألة: فقد أكد السرخسي بداية أن المجاز يلحقه العموم كما يلحق الحقيقة، ولذلك كان مستحسنًا من قبل الناس، وكونه مستحسنًا وأكثر استعمالًا من الحقيقة ينفي القول بأنه إنما يصار إليه لضرورة أو عجز، ثم إن هذا القول باطل من جهة أن «المجاز موجود في كتاب الله تعالى، والله تعالى يتعالى أن يلحقه العجز والضرورة»[2].

كل هذه الخلافات: في تعريف المجاز وبيان العلاقة بينه وبين الحقيقة، واشتراط النقل فيه أو الاستغناء عنه، وأسباب التجوز، وهل هي لضرورة أم لا، كل هذه الخلافات تمخّضت فولدت الخلاف الكبير بين الأصوليين في إثبات المجاز أو نفيه في اللغة وفي القرآن الكريم.

٣ ـ الخلاف في إثبات المجاز أو نفيه:

أشار جل الأصوليين إلى الخلاف الدائر في إثبات المجاز أو نفيه وتحدثوا عن نفاته بقليل من التفصيل، فقد نسب الغزالي القول بنفي المجاز إلى الحشوية[3]. ونسبه الآمدي إلى الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني[4]، وذكر الشيرازي أنه قول بعض أهل الظاهر[5]، وجاء في المسودة في أصول الفقه لآل تيمية أنه قول بعض الحنابلة وبعض أهل الظاهر وبعض الشيعة[6]،

---

(١) الإحكام، الآمدي: ١/٦٦.
(٢) أصول السرخسي: ١/١٧٢.
(٣) المنخول من تعليقات الأصول، الغزالي، تح: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ١٣٩٠هـ، ص٧٦.
(٤) الإحكام، الآمدي: ١/٦١.
(٥) التبصرة في أصول الفقه، أبو اسحاق الشيرازي، تح: محمد حسن هيتو، دار الفكر دمشق، ط٢، ١٩٨٣، ص١٧٧.
(٦) المسودة في أصول الفقه لآل تيمية، بيّضها وجمعها: شهاب الدين أحمد بن محمد=

وذكر الشنقيطي في مذكرته على روضة الناظر من المنكرين: ابن خويز منداد[١] من المالكية، وأبو الحسن الخرزي البغدادي الحنبلي، وأبو عبدالله بن حامد[٢]، وأبو الفضل التميمي[٣]، وداوود بن علي وابنه أبو بكر، ومنذر بن سعيد البلوطي[٤] الذي ألف في المجاز مصنّفًا[٥].

أما المثبتون فهم جمهور الأصوليين ونكتفي هنا بإيراد موقفين اثنين هما موقف الآمدي الذي هاجم نفاة المجاز وردّ حججهم، والغزالي الذي حاول تحرير النزاع في المسألة معتبرًا الخلاف فيها لفظيًّا، وإلى جانب هؤلاء يقف ابن حزم موقفًا متردّدًا بين النفي والإثبات، فالحاصل ثلاثة مواقف:

٣ ـ ١ ـ موقف الآمدي:

ذكر الآمدي مسألة الخلاف في المجاز وقسمها إلى قسمين: قسم يتعلق بالمجاز في اللغة، وقسم يتعلق بالمجاز في القرآن الكريم.

=الحراني، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت (د.ت)، ص١٦٤ ـ ١٦٥.

(١) هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن خويز منداد، المتكلم الفقيه الأصولي، كان في أواخر المائة الرابعة: ترجمتُه في شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد بن مخلوف، دار الفكر، د.ت، ص١٠٣، طبقات المفسرين ٢/٧٢، لسان الميزان ـ ابن حجر العسقلاني، ط. حيدر آباد، الهند، ١٣٢٩هـ، ٥/٢٩١ ـ ٢٩٢.

(٢) أبو عبد الله بن حامد إمام الحنبلية في زمانه ت ٤٠٣هـ ترجمتُه في طبقات الحنابلة لأبي الحسين بن أبي يعلى، دار المعرفة، بيروت (دت)، ٢/١٧١ ـ ١٧٢.

(٣) هو عبد الواحد بن عبد العزيز أبو الفضل التميمي ت ٤١٠هـ، ترجمته في طبقات الحنابلة: ٢/١٧٩.

(٤) هو قاضي الجماعة في قرطبة، محدث فقيه، ت٣٥٥، ترجمته في شجرة النور الزكية: ص٩٠، طبقات المفسرين، الداوودي، ٢/٣٣٦ ـ ٣٣٧.

(٥) مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر لابن قدامة، محمد الأمين الشنقيطي، دار القلم، بيروت، (د، ت)، ص٥٨.

٣ ـ ١ ـ ١ ـ الخلاف في إثبات المجاز في اللغة:

أولًا: أدلّة المثبتين: وهي تتلخص في الأدلة التالية:

* أنه قد ثبت إطلاق أهل اللغة اسم الأسد على الإنسان الشجاع... وقولهم ظهر الطريق ومتنها، وفلانٌ على جناح السفر، وثابتٌ لمة الليل، وقامت الحربُ على ساق، وكبد السماء.. وإطلاق هذه الأسماء لغة مما لا ينكر إلّا عن عناد[1].

* أن اعتبار هذه الأسماء حقيقية يجعلها من قبيل الألفاظ المشتركة ولو كان مشتركًا لما سبق إلى الفهم ـ عند إطلاق هذه الألفاظ ـ البعض دون البعض، ضرورة التساوي في الدلالة الحقيقية، ولا شك أن السابق إلى الفهم من إطلاق لفظ الأسد... هو السبع[2].

* إجماع أهل الأعصار ونقلُهم ـ قولًا أو كتابة ـ عن أهل الوضع تسمية هذا حقيقة وهذا مجازًا[3].

ثانيًا: أدلة النفاة:

أن اللغة لو اشتملت على لفظ مجازي فإما أن يفيد معناه بقرينة أوْ لَا، فإن كان الأول فهو مع القرينة لا يحتمل غير ذلك المعنى، فكان مع القرينة حقيقة في ذلك المعنى، وإن كان الثاني، فهو أيضًا حقيقة إذ لا معنى للحقيقة إلّا ما يكون مستقلًا بالإفادة من غير قرينة[4].

(١) إحكام الآمدي: ٦١/١.
(٢) نفسه، ٦٢/١.
(٣) نفسه.
(٤) الإحكام للآمدي: ٦١/١.

ثالثًا: ردّ الآمدي على أدلة النفاة:

* أن المجاز لا يفيد عند عدم الشهرة إلّا بقرينة، ولا معنى للمجاز سوى هذا والنزاع في ذلك لفظي[1].

* أن المجاز والحقيقة من صفات الألفاظ دون القرائن المعنوية، فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع[2].

٣ ـ ١ ـ ٢ ـ الخلاف في إثبات المجاز في القرآن الكريم: يقول الآمدي: اختلفوا في دخول الأسماء المجازية في كلام الله تعالى: فنفاه أهل الظاهر والرافضة وأثبته الباقون[3].

أمّا النفاة فقد استدلوا على رأيهم بالحجج التالية[4]:

* أن المجاز كذب، لذلك يصدق نفيه، ونقيض النفي الصادق يكون كذبًا.

* أن المجاز هو الركيك من الكلام، وكلام الرب تعالى ممّا يصان عنه.

* أن المجاز مما يصار إليه عند العجز عن الحقيقة، ويتعالى الله عن ذلك.

* أن المجاز لا يفيد معناه إلّا بقرينة، وربما تخفى، فيقع الالتباس وهو قبيح.

* إذا خاطب الله بالمجاز سُمي متجوّزًا، نظرًا إلى الاشتقاق، وهو خلاف الإجماع.

* أن كلام الله حق فله حقيقة مقابلة للمجاز.

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه، ١/٦١.

(٤) ينظر نفس المصدر ١/٦٢ ـ ٦٨، المحصول في علم أصول الفقه: ١/٤٨٨.

أما الآيات التي استدل بها المثبتون على وجود المجاز في القرآن الكريم، فهي لا تدل على ذلك: فقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ٩]، لا مجاز فيه، بل هو حقيقة. في نفي التشبيه، إذ الكاف للتشبيه، أما قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] فالمراد به مجتمع الناس، كما أن الله قادر على إنطاق القرية نفسها، ومثله يُقال في قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٦] فالله تعالى قادر على خلق الإرادة في الحائط.

أما المثبتون، فقد ردّ الآمدي ـ على لسانهم ـ أدلة النفاة بالوجوه التالية:

* أن المجاز إنما يكون كذبًا لو أثبت ذلك حقيقة لا مجازًا، كما أن الكذب مستقبح عند العقلاء بخلاف الاستعارة والتجوّز فإنها عندهم من المستحسنات.
* أن المجاز ـ بعكس قولهم ـ أفصح وأقرب إلى تحصيل مقاصد المتكلم البليغ.
* أن المجاز إنما يصار إليه مع القدرة على الحقيقة لا لعجز.
* قولهم إن القرينة إذا اختفت أدى ذلك إلى الالتباس، لازمٌ عليهم فيما ورد من الآيات المتشابهات، لأنه مبني على مقولة التقبيح العقلي وهو باطل.
* أن القول بالمجاز في كتاب الله لا يعني إطلاق اسم المتجوّز في حق الله تعالى إطلاقًا شرعيًّا.
* أن معنى كون كلام الله تعالى له حقيقة، لا يعني «الحقيقة» المقابلة للمجاز، بل يعني الحقيقة المرادفة للصدق.

أمّا الآيات التي ردّوا تفسيرها بالمجاز، فإن الآمدي يرى أن تفسيرهم

لها على أساس نفي المجاز لا يصح، فالكاف في قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ ليست للتشبيه، بل هي زائدة، ولو كانت للتشبيه لكان معنى ليس (مثل مثله) وهذا تناقض، وأما إنطاق الله تعالى للعير والجدران والقرية فهو غير واقع في عموم الأوقات.

٣ ـ ٢ ـ موقف الغزالي:

ذكر الغزالي النزاع الحاصل في إثبات المجاز في القرآن الكريم، ثم حاول تحرير هذا النزاع بالإشارة إلى أن المجاز اسم مشترك قد يُطلق على الباطل الذي لا حقيقة له، والقرآن منزه عن ذلك، ولعله الذي أراده من أنكر اشتمال القرآن على المجاز، وقد يطلق على اللفظ الذي تُجُوّز به عن موضعه، وذلك لا ينكر في القرآن مثل قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ [يوسف: ٨٢]، وقوله: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٦]، وقوله: ﴿لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ﴾ [الحج: ٣٨]، فالصلوات كيف تهدم...، ﴿فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤] والقصاص حق فكيف يكون عدوانًا... وذلك ما لا يُحصى وكل ذلك مجاز[١].

لكن كلام الغزالي هنا، لم ينه الخلاف، والآيات التي ذكرها دليلًا على اشتمال القرآن على المجاز مختلفٌ في تفسيرها، ثم إنه لم يبين ما يقصده بالباطل الذي لا حقيقة له، والذي يسمى به المجاز أحيانًا.

٣ ـ ٣ ـ موقف ابن حزم:

اشترط ابن حزم لاثبات المجاز أو نفيه، الحجة والبرهان، يقول:

---

(١) المستصفى: ١/١٠٥.

الاسم إذا تيقنا بدليل نص أو إجماع أو طبيعة أنه منقول عن موضوعه في اللغة إلى معنى آخر وجب الوقوف عنده... وأما ما دُمنا لا نجد دليلًا على نقل الاسم عن موضوعه في اللغة، فلا يحل لمسلم أن يقول إنه منقول[(١)].

أما بخصوص وجود المجاز في القرآن الكريم، فإن ابن حزم يميز بين نوعين من المجاز:

* ما نقله الله تعالى عن موضوعه في اللغة، وتعبّدنا به قولًا وعملًا: كالصلاة والزكاة والحج والصيام والربا، فليس شيء من هذا مجازًا[(٢)].

* ما نقله الله تعالى عن موضوعه في اللغة ولم يكن عبادة مسماة، فهذا هو المجاز، وذلك نحو قوله: ﴿وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ﴾ [الإسراء: ٢٤][(٣)].

فابن حزم ـ على هذا ـ لا ينفي المجاز مطلقًا ولا يثبته مطلقًا، ينفيه عمومًا إذا افتقر إلى دليل، وينفيه في الأسماء الشرعية على وجه أخص، ويثبته عمومًا إذا وجد دليل على أنه منقول، ويثبته في القرآن الكريم فيما لم ينزل للتعبد به باسم خاص دون غيره، لذلك ناقش ابن حزم مقولة النفاة: أن المجاز كذب وذلك على تفصيل:

* فإن كان الله تعالى هو الذي نقل الاسم عن موضوعه في اللغة إلى معنى آخر لم يكن كذبًا بل هو الحق بعينه، لأن الحق هو ما فعله الله تعالى، والباطل هو ما لم يأمر به[(٤)] ولما كان الله تعالى هو الموقّف

---

(١) الإحكام لابن حزم: ١/٤٤٧.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه، ١/٤٤٧ ـ ٤٤٨.
(٤) نفسه، ١/٤٤٨.

الأول للغة، فإنه عزّ وجل إذا أوقع.. اسمًا ما على مسمى ما في مدّة ما أو في معنى ما، ثم نقل ذلك الاسم إلى معنى آخر، في مكان آخر، فلا كذب في ذلك[١].

* وإذا اصطلح اثنان على أن يسميا شيئًا ما اسمًا ما، مخترعًا من عندهما أو منقولا عن شيء آخر، يتفاهما به لا ليُلَبِّسا به فلا كذب في ذلك[٢].

* أما من نقل منا اسمًا عن موضوعه في اللغة إلى معنى آخر يلبس به بلا برهان، فهذا هو الكاذب الآفك الأثيم[٣]، ويعني بالتلبيس هنا أن يُنقل اسم ليكون ذريعة إلى تحليل حرام، كمن قال: العسل حلال، والمسكر من مصراه عسلا، فهو حلال، فإنه أتى إلى عين سمّاها الله خمرًا ـ والخمر حرام ـ فسمّاها بغير اسمها ليستحلها بذلك[٤] فهذا كاذب لا محالة.

إن موقف ابن حزم ـ هنا ـ لم يسلم من الاضطراب، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أنه لم يحدّد ـ عمليًا ـ الدليل الذي على أساسه يكون المجاز أوْ لَا يكون. ولننظر في المثال الذي كثر ترديده على ألسنة الأصوليين وغيرهم، وهو قولهم للرجل الشجاع أسدًا، رأى المثبتون للمجاز من الأصوليين، أنه مجاز والدليل على ذلك العلاقة التي بين محل الحقيقة ومحل التجوّز وهي المشابهة في خاصية مشهورة، فإن كان ابن حزم يراه مجازًا، فأين دليله من النص أو الإجماع أو العقل على أنه مجاز ـ خصوصًا وأنه يستبعد شرط العلاقة ـ وإن كان يراه مجازًا، فأين دليله على ذلك؟ إن

---

(١) نفسه.
(٢) الإحكام، ابن حزم، ٤٤٨/١.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه، ٤٤٩/١.

الدليل الذي يشترطه ابن حزم لإثبات المجاز لا يستقيم إلّا في المجاز الواقع في القرآن الكريم، بل إنه يضطرب أيضًا في موقفه من المجاز في القرآن الكريم، وذلك حين يناقش الآيات، الشواهد المتنازع فيها في الموضوع: فقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] يرى ـ بعد أن استعرض آراء النفاة والمثبتين ـ أن كلا الأمرين ممكن(١). وأما قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٦] فيقول فيه: قد علمنا بضرورة العقل أن الجدار لا ضمير له، والإرادة لا تكون إلّا بضمير الحي... فلمّا وجدنا الله تعالى وقد أوقع هذه الصفة على الجدار الذي ليس فيه ما يوجب هذه التسمية، علمنا يقينًا أن الله عزّ وجل قد نقل اسم الإرادة في هذا المكان إلى ميلان الحائط فسمى الميل إرادة، وقد قدّمنا أن الله تعالى يُسمي ما شاء بما شاء(٢). ويرد ابن حزم على من رأى أن الله قادر على أن يخلق في الحائط الإرادة ـ ونفي بذلك المجاز عن الآية ـ بقوله: ولكن كل ما لم يأتنا بنص أنه خرق تعالى فيه ما قد تمت به كلماته من المعهودات فهو مكذب، كما أن كل مدّع ما لم يأت بدليل فهو مبطل(٣). ويعود فيُنكر المجاز في آيات أخر، فقوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾ [البقرة: ٩٢] ليس مجازًا، وإنما عنى الله تعالى حب العجل، على ما ذكرناه من الحذف الذي أقيم لفظ غيره مقامه(٤) وأما قوله تعالى ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾ [ق: ٣٠] فهو عندنا حقيقة وإنطاق لها(٥) وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ﴾ [الأحزاب: ٧٢] هو عندنا على

---

(١) نفسه.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه، ١/٤٥٠.
(٥) الإحكام، ابن حزم، ١/٤٥٠.

الحقيقة، وأن الله وضع فيها التمييز إذ خيّرها...[١] ولكنه يعود فيقول: وممكن أن يكون على نقل اللفظ[٢].

ويختم ابن حزم شرحه لهذه الآيات ـ محاولا تخليص مذهبه من الغلط ـ فيقول: وأعجب العجب أن هؤلاء القوم يأتون إلى الألفاظ اللغوية فينقلونها عن موضوعها بغير دليل... ثم يأتون إلى ألفاظ قد قام البرهان الضروري على أنها منقولة عن موضوعها في اللغة إلى معنى آخر... فيقولون: ليس هذا اللفظ ها هنا منقولًا عن موضوعه[٣]. فهل سلِم موقف ابن حزم ـ حقًّا ـ ممّا تعجب له؟! وهل أنهى الخلاف في الموضوع؟

يبدو أن مشكل إثبات المجاز أو نفيه ـ في مجال علم الأصول ـ لا يزال قائمًا، والخلاف فيه دائرًا سواء على صعيد طبيعة اللفظ ونشأته أو على صعيد دلالة اللفظ على الأحكام حيث يدخل المجاز في كثير من المسائل اللفظية المتعلقة بالمجمل والمشكل والمشترك والعام والخاص والأمر والنهي[٤].

انطلاقًا مما تم بسطه في هذا المسلك الأصولي لقضية المجاز في القرآن الكريم، يمكن استخلاص النتائج التالية:

١ ـ اضطراب الأصوليين في تحديد طبيعة اللفظ إبان وضعه الأول هل

---

(١) نفسه.
(٢) نفسه، ١/٤٥٥.
(٣) نفسه.
(٤) يُنظر في ذلك: أصول السرخسي، ١/١٦٩ ـ ١٤٥، المستصفى: ٢/٧١ ـ ٥٤، ٢/٤١٩ ـ ٤٢٤، إحكام الآمدي: ٢/٣٣٢ ـ ١٨٩، إحكام ابن حزم ١/٢٧٥، الإبهاج: ١/٢٥٥ ـ ٢٥٦، التبصرة، ١٢٢ ـ ١٢٣، إرشاد الفحول: ٢٦ ـ ٢٧، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، محمد أديب صالح ـ المكتب الإسلامي، ط٣، ١٩٨٤ م، ١/٢٥٤ ـ ٢٥٥، ٢/١٣٧.

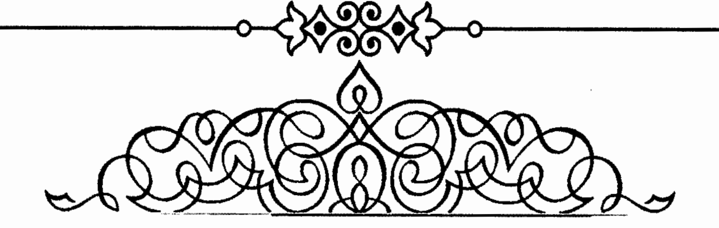
يوصف بالتحقيق، أم بالتجوّز، وإقرار بعضهم بعدم جدوى البحث في هذا الأمر.

٢ ـ اختلافهم في جملة من القضايا المتعلقة بالحقيقة والمجاز، كدخول بعض الأسماء في المجاز، وقضية الأسماء الشرعية، ومسألة الجمع بين الحقيقة والمجاز.

٣ ـ اختلافهم في تعريف الحقيقة والمجاز، وتأثير هذا الخلاف في بيان نوعية العلاقة التي من أجلها يصار إلى المجاز، وهل العلاقة وحدها كافية في ذلك، أم لا بد من اشتراط النقل؟؛ وفي اعتبار الأسباب التي من أجلها يتم العدول عن الحقيقة.

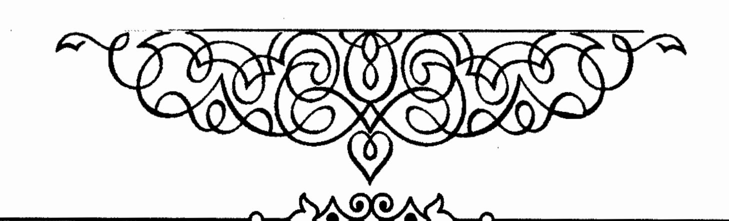
٤ ـ اختلافهم في وقوع المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ما بين مثبت بسط حجته، ومنكر لم يُفصّل رأيه، ومتردّدٍ بينهما.

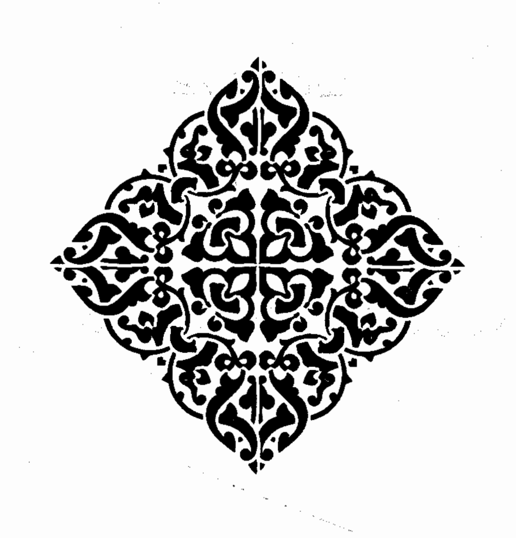
وسواء كانت هذه الاختلافات اختلافات تنوع أو تضاد، فإنه قد تعذر الإجماع بشأن تقسيم الكلم إلى حقيقة ومجاز.



الفصل الثالث

المجاز
في علم الكلام والفلسفة





١ ـ ظهور المجاز وتطوره في علم الكلام:

١ ـ ١ ـ مصدر القول بالمجاز في علم الكلام:

في تاريخ الفرق الكلامية طائفتان كبيرتان[١]، تفرعت عنهما أكبر فرق علم الكلام: الطائفة الأولى: تزعمت القول بخلق القرآن ونفي الصفات الإلهية، والطائفة الثانية: تزعمت القول بنفي القدر، وكلا الطائفتين سبقت إلى القول بالمجاز.

أما الطائفة الأولى: فيرأسها الجعد بن درهم[٢]، وقد اختلف المؤرخون في مذهب الجعد، فقيل: إنه كان دهريًّا، وقيل: معتزليًّا، وقال عنه ابن حجر: مبتدع ضال زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلًا ولم يكلم موسى تكليمًا[٣]، وذكره البغدادي ضمن القدرية[٤]، وقد ذهب ابن الأثير إلى أن

---

(١) المعتزلة، زهدي جار الله، دار الينابيع، ط٥ ـ ١٩٨٧، ص٤١ ـ ٤٢، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي حسين عطوان، دار الجيل، ط١، ١٩٨٦، ص١٥، ٨٣.

(٢) هو أحد الموالي، كان مؤدبًا لمروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين، قُتل على يد والي الكوفة سنة ١١٨ بسبب أقواله، ترجمته في: لسان الميزان: ١٠٥/٢.

(٣) لسان الميزان ١٠٥/٢.

(٤) الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، ص١٨ ـ ١٩.

الجعد كان متأثرًا بالثقافة اليهودية في قوله بخلق القرآن ونفي الصفات[(١)]. وعن الجعد بن درهم أخذ جهم بن صفوان[(٢)] قوله في نفي الصفات وكان من أشهر أقواله: أن الإيمان هو المعرفة بالله فقط، والكفر هو الجهل به فقط، وأنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلّا لله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تُنسب إليهم أعمالهم على المجاز كما يُقال: تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس[(٣)]، وكان إلى جانب ذلك ينفي الصفات ويقول بخلق القرآن، وفناء الجنة والنار... وإنكار الرؤية[(٤)].

وكان مما انفرد بالقول به: إنكار خلود الجنة والنار لأنه في ـ رأيه ـ لا يمكن تصور ما لا يتناهى، وحمل قوله ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَاۖ﴾ [البقرة: ١٦١] على المبالغة والتأكيد دون الحقيقة[(٥)].

أما الطائفة الثانية، فقد كان على رأسها معبد الجهني (ت٨٠)[(٦)]. أخذ قوله في القدر من معلمه النصراني سوسن الذي نفث في صدره سمومه وعلّمه القول بالقدر[(٧)]، وعن معبد الجهني أخذ غيلان الدمشقي[(٨)]، وهو

---

(١) لسان الميزان: ١٠٥/٢.
(٢) هو أبو محرز مولى بني راسب، تتلمذ على يد الجعد، وإليه تنسب الجهمية، قُتل سنة ١٢٨ على يد الأمويين، ترجمته في: الفرق بين الفرق ٢١١، أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، تح لجنة التراث العربي، بيروت، ط١ ـ ١٩٨١، ص٢١١.
(٣) مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، تح محمد محي الدين عبد الحميد، دار الحداثة، ط٢، ١٩٨٥، ٣١٢/١، ويُنظر: الفرق بين الفرق: ٢١١.
(٤) المعتزلة، زهدي جار الله، ص٤٢.
(٥) الملل والنحل، ١١١/١.
(٦) الفرق بين الفرق: ص١٨.
(٧) مقالات الإسلاميين: ١٠/١.
(٨) الفرق بين الفرق: ص١٩، الفرق الإسلامية في بلاد الشام: ص٣٤، المعتزلة، جار الله، ص٤٣، وغيلان الدمشقي هو أبو مروان غيلان بن مسلم الدمشقي، ناظره الإمام الأوزاعي، وأفتى بقتله فصُلب بدمشق أيّام هشام بن عبد الملك بعد سنة ١٠٥هـ ترجمته في: لسان الميزان: ٤٢٤/٤.

قبطي مصري، أسلم ثم نزل الشام واستوطنها[١]. وعن غيلان أخذ المعتزلة أقوالهم في القدر وفي العدل والتوحيد وتأثروا به إلى حدّ بعيد[٢]. ومن أقوال غيلان أن الإيمان لا يحتمل الزيادة والنقصان، وأن الإيمان هو الإقرار باللسان وهو التصديق وأن المعرفة بالله فعل الله وليست من الإيمان في قليل ولا كثير، واعتلّ بأن الإيمان في اللغة هو التصديق[٣]، وإلى جانب غيلان الدمشقي تأثر القدرية ببعض رجالات الكنيسة المسيحية أمثال، يحيى الدمشقي أو يوحنا الدمشقي[٤]، وكان يحيى أو يوحنا هذا ينفي الصفات الأزلية (...) وقد حمله نفي صفات الباري تعالى على نفي أسمائه أيضًا(...) ولهذا قال: (...) إذا كنا نطلق عليه تعالى بعض الأسماء فليس معنى ذلك أنها حقيقة أسماؤه[٥]. أمّا الصفات التي وردت في الكتاب المقدس توهم التجسيم والتشبيه ـ كما ترد في القرآن ـ فيجب أن نعتبرها مجازًا أو رموزًا[٦]. ولذلك يجب أن نعمد إلى تأويلها[٧].

يتضح إذن، أن القول بالمجاز ـ وهو من صميم أقوال القدرية والجبرية ـ تمتد أصوله إلى أولى الفرق الكلامية، التي تغذّت من مصادر فكرية ودينية غريبة عن الإسلام: يهودية ونصرانية، فقد كانت بلاد الشام موطنًا لهذه الثقافات. وإذا كانت ترجمة الكتب الدينية والفلسفية ضعيفة جدًّا في هذه الفترة من تاريخ الدولة الإسلامية التي عرفت ظهور هذه الفرق، فإن تأثر

(١) الفرق الإسلامية في بلاد الشام: ص٣٤.
(٢) المعتزلة: ص٤٣ ـ ٤٤، الفرق الإسلامية، ص٤٠.
(٣) مقالات الإسلاميين: ١/٢٠٠.
(٤) المعتزلة: ص٣٢، الفرق الإسلامية: ص٢٧.
(٥) المعتزلة: ص٣٥ ـ ٣٦.
(٦) نفسه، ص٣٧.
(٧) نفسه.

المسلمين بهذه الثقافات الأجنبية، جاء في معظمه، عن طريق المخالطة والمشافهة والمناقشة بين المسلمين والنصارى واليهود[١]...

١ ـ ٢ ـ علاقة المجاز بالمسائل الكلامية الكبرى:

١ ـ ٢ ـ ١ ـ أهمية المجاز في المقدمات النظرية للمذاهب الكلامية:

تمهيدًا للمسائل الكلامية التي ناقشها المتكلمون ـ على اختلاف مذاهبهم ـ اعتاد المتكلمون طَرْق موضوع الحدّ، أو ما يسمّى بمباحث نظرية الحدّ، كما اعتادوا الاستعانة ببعض القوانين اللغوية، واستعملوها مقدّمات لآرائهم الكلامية.

أولًا: المقدّمات المنطقية: نظرية الحدّ: يستهل معظم علماء الكلام كلامهم في أصول الدين بنظرية الحد، اعتقادًا منهم أن المعرفة بالقياس وبأشكال الاستدلال، تبدأ من المعرفة بالحدّ وطريقة وضعه، وهم في ذلك متأثرون إلى حدّ كبير بالمنطق اليوناني، وإذا كان الحد يعني: «القول الدّال على ماهية الشيء»[٢]، أي تعريف الشيء بتبيان أوصافه الذاتية والعرضية، وإذا كانت هذه الذاتيات إنما هي «حقيقة الشيء» التي تشكل جوهره[٣]، فإن مفهوم «الحقيقة» ها هنا يصبح موضع تساؤل، إذ ما يراه البعض حقيقيًّا قد يبدو للبعض الآخر غير حقيقي أي عرضي، والحقيقة هنا فائدتها أنها تصب في قضية تعريف ماهية الله عزّ وجل وصفاته. والإشكال هو: كيف يمكن وضع حدٍّ مطلق لصفات الله عزّ وجل، دون التقيد بالشاهد أو الغائب؟ فصفة العلم مثلًا، كيف يمكن تحديد حقيقتها مجرّدة عن العلم الإلهي أو العلم

---

(١) الفرق الإسلامية: ص٣٠.
(٢) التعريفات، الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ١٩٨٨، ص٨٣.
(٣) المستصفى: ١٢/١٢ ـ ١٣.

البشري؟ هل هي حقيقة فيهما معًا أم حقيقة في الشاهد مجاز في الغائب؟ أم العكس؟ وهناك من تحرّج من إطلاق لفظ «الحدّ» بالنسبة للذات الإلهية، لأن الحدّ في اللغة يُنبئ عن الغاية والنهاية، وذلك محال في الإله وصفاته، وارتأى أن يقال: ما حقيقة اللهوصفاته عوض أن يقال: ما حدّ الله وصفاته[(١)].

ثانيًا: المقدّمات اللغوية: لعلم الكلام صلة موثوقة باللغة وعلومها. فقد أقام المتكلمون ـ والمعتزلة منهم خاصة ـ أنساقهم الكلامية على أساس لغوي، إلى جانب الأساس العقلي[(٢)]. وانطلقوا في ذلك من مقالة مفادها أنه: لا كلمة في مواضعتها إلّا وتحتمل غير ما وضعت له[(٣)]. لذلك ركزوا على ما تنطوي عليه لغة الخطاب الشرعي من فُسح دلالية. وبحثوا فيه لجعل ألفاظه وتراكيبه موافقة لأدلتهم العقلية[(٤)]. ومن هنا جاء اهتمامهم بالمجاز، وغيره من التراكيب اللغوية المرتبطة بالدلالة، ومن بين القضايا اللغوية التي درسها المتكلمون ـ في هذا الباب ـ، ولها تعلق كبير بالمجاز، الاشتقاق والاشتراك والترادف:

أ ـ الاشتقاق: يقول ابن جني في تعريف الاشتقاق الأكبر: «وأما الاشتقاق الأكبر فهو أن تأخذ أصلًا من الأصول الثلاثية فتعقد عليه وعلى تقاليبه الستة معنى واحدًا، وتجمع التراكيب الستة وما يتصرف من كل واحد منها عليه، وإن تباعد شيء منه رُدّ بلطف الصنعة والتأويل إليه، كما يفعل

(١) الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري، تح: فوقية حسن محمود، دار الأنصار، ط١ ـ ١٩٧٧، ص٢٦٦.
(٢) متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار، تح عدنان زرزور، دار التراث، القاهرة (دت)، ١/ ٤٥.
(٣) نفسه، ١/٨.
(٤) المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن، أحمد أبو زيد، ص١٤٩.

الاشتقاقيون ذلك في التركيب الواحد»[١]، ويقول في موضع آخر: «فإن شذّ شيء من شعب هذه الأصول عن عقده ظاهرًا رُدّ بالتأويل إليه»[٢]. أمّا الاشتقاق الأصغر ـ أو العام ـ فهو أخذ صيغة من أخرى، مع اتفاقهما معنى ومادة أصلية وهيئة تركيب لها، ليُدلّ بالثانية على معنى الأصل بزيادة مفيدة من أجلها اختلفا حروفًا وهيئة[٣]. فالاشتقاق عبارة عن ارتباط بين الكلمات المتحدة الأصل المختلفة الصيغة، وهذا الارتباط قد يكون لفظيًّا وقد يكون معنويًّا، وهو بناء على ذلك: ردّ لفظ إلى آخر لموافقته إياه في حروفه، ومناسبته له في المعنى[٤] والاشتقاق بهذا المعنى لا يختلف كثيرًا عن المجاز، فكلاهما قائم على أساس وجود أصلٍ وفرع. كما أن الاشتقاق في معناه العام ليس في الحقيقة إلّا نوعًا من التوسع في اللغة[٥]. وهذه خاصية يشترك فيها ـ أيضًا ـ مع المجاز، كما يشتركان في كونهما من أهم طرق وضع الألفاظ ونمو اللغة[٦]. لكن ما علاقة الاشتقاق بمباحث علم الكلام؟

للاشتقاق علاقة بمبحث الصفات والأسماء الإلهية، حيث ناقش المتكلمون إمكان اشتقاق أسماء الله تعالى من صفاته، فذهب جمهور المعتزلة والأشعرية إلى أن الأسماء مشتقة من الصفات «فاسم عالم اشتق من علم، واسم قادر اشتق من قدرة، وكذلك اسم حي اشتق من حياة واسم

---

(١) الخصائص، ابن جني، تح: محمد علي النجار، دار الهدى، بيروت ط٢، د.ت. ج٢، ص١٣٤.

(٢) نفسه، ٢/١٣٧.

(٣) المزهر في علوم اللغة، السيوطي، تح: محمد أحمد جاد المولى، علي البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، دارالفكر، ١/٣٤٦.

(٤) مناهج البحث في اللغة. د.تمام حسان، دار الثقافة، البيضاء، ١٩٧٩، ص٢١٢.

(٥) من أسرار اللغة، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٦، ١٩٧٨، ص٦٣.

(٦) مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين، قضايا ونماذج، د.الشاهد البوشيخي، دار القلم، ط١، ١٩٩٣، ص٧٩.

سميع اشتق من سمع... ولا تخلو أسماء الله عزّ وجل من أن تكون مشتقة، إما لإفادة معنى أو على طريق التلقيب، فلا يجوز أن يسمى الله تعالى على طريق التلقيب باسم ليس فيه إفادة معنى، وليس مشتقًّا من صفة»[١]، وذهب بعض المعتزلة البصرية إلى أن أسماء الله تعالى مأخوذة من الاصطلاح والقياس[٢]، «وقد أفرط الجبائي في هذا الباب حتى سمى الله مضيعًا لعبده إذا أعطاه مُراده، وسمّاه مُحبلًا للنساء إذا خلق فيهن الحبل»[٣].

وذهب بعض المنتسبين إلى أهل السنة إلى أن «ما كان من أسمائه مشتقًّا من معنى قائم به، فذلك المعنى صفة له أزلية، كالحي والقادر والقدير والمقتدر والعالم والعليم والعلّام..»[٤] ويتفرّع على هذا أن الأسماء المشتقة لله تعالى من صفاته الأزلية «صادقةٌ عليه أزلًا وأبدًا، فهو في القدم كان حيًّا قادرًا عالمًا سميعًا بصيرًا، وأما ما يُشتق له من الأفعال كالرزاق والخالق والمعز والمذل، فقد اختُلف في أنه يصدق في الأزل أم لا»[٥] وذهب ابن حزم إلى نفي اشتقاق أسماء الله تعالى سواء من صفاته الأزلية أو من أفعاله، وإنما هي أسماء ثبتت بنص القرآن ونص اللسنة والإجماع من جميع أهل الإسلام، ثم إنه لا دليل لهم على أنها مشتقة، لأنه لو اشتقها لنفسه لأخبرنا بها عزّ وجل عن نفسه وهذا غير وارد[٦]، ثم إن اشتقاق أسماء الله ـ من هذا المنظور ـ يلزم منه القول بحدوث هذه الأسماء «لأن كل مشتق فهو مأخوذ مما اشتق منه، وكل مأخوذ فقد كان قبل أن يوجد غير مأخوذ، فقد كانت

---

(١) الإبانة عن أصول الديانة، ص١٥١.
(٢) أصول الدين، البغدادي، ص١١٦، الفرق بين الفرق: ص٣٣٧.
(٣) الفرق بين الفرق: ص٣٣٧.
(٤) أصول الدين: ١٢٣.
(٥) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣، ص١٠٠.
(٦) الفصل في الملل والأهواء والنّحل، ابن حزم، ٢/١٥٠ ـ ١٥١.

الأسماء على أصلهم غير موجودة..»[١]. لذلك يرى ابن حزم أن أسماء الله إنما هي أسماء أعلام غير مشتقة[٢].

ب ـ الترادف: ونعني بالترادف: «الألفاظ المفردة الدّالة على شيء واحد باعتبار واحد»[٣]. وللمسألة تعلق بمبحث الصفات أيضًا ـ من زاوية النفي أو الإثبات ـ فقد دافع المعتزلة على وجود الترادف في اللغة[٤]، انطلاقًا من اعتقادهم أن الصفات الإلهية هي عين الذات، وأن تلك الأسماء المتعدّدة الدّالة على صفاته ليس سوى مترادفات تدل على شيء واحد هو ذات الله عزّ وجل. أمّا أهل السنة فقد رأوا أن الأسماء والصفات الإلهية ثابتة نؤمن بها على ظاهرها، وأن كل صفة لها معنى خاص مخالف لمعاني الصفات الأخرى، فهي معانٍ زائدة على الذات وهذا القول يستوجب نفي الترادف[٥]. «والحاصل أن من جعلها مترادفة ينظر إلى دلالتها على الذات ومن يمنع ينظر إلى اختصاص بعضها بمزيد معنى»[٦] والقول بأن أسماء الله مترادفة من شأنه أن يدخلها في المجاز أيضًا، لأن الفائدة من الترادف ـ كما هي في الاشتقاق والمجاز «التوسع في سلوك طرق الفصاحة»[٧].

ج ـ الاشتراك: يعتبر الاشتراك ـ لفظيًا كان أم معنويًا ـ ركنًا شديدًا يأوي إليه المتكلمون كلّما واجهوا إشكالًا في مباحثهم، خاصة إذا لم يجدوا إلى المجاز في ذلك سبيل. ورغم الخلاف الواقع بين العلماء في وجود المشترك

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم: ٤٣/١.
(٢) الفصل في الملل والأهواء والنّحل، ابن حزم، ١٥٠/٢.
(٣) المزهر: ٤٠٢/١.
(٤) مقدمة في الأصول الفكرية...، ص٣١.
(٥) نفسه.
(٦) المزهر: ٤٠٥/١.
(٧) نفسه، ٤٠٦/١.

وفي أفضلية الاشتراك على المجاز أم العكس، فإن الاشتراك كان حلًّا لكثير من المسائل المختلف فيها. من ذلك مثلًا اختلافهم في الإيمان هل يزيد أو ينقص أم لا؟ رأى الغزالي أن منشأ هذا الاختلاف يرجع إلى كون اسم الإيمان مشتركًا بين ثلاثة معانٍ: التصديق اليقيني، والاعتقاد التقليدي، والتصديق مع العمل[(١)]. ورأى الأشعرية أن الكلام معنى قائم بالنفس سوى العبادة، بل العبادة دلالة عليه في الإنسان «غير أن العبادة كلام إما بالمجاز وإما باشتراك اللفظ»[(٢)].

ثالثًا: المحكم والمتشابه أساس التأويل الكلامي: يعتبر «المحكم والمتشابه» الأساس الثالث لضبط عملية التأويل ـ بعد اللغة والعقل ـ عند المعتزلة[(٣)]، وقد ميّزوا بين المحكم والمتشابه على أساس أن «المحكم... لا يحتمل إلّا الوجه الواحد، فمتى سمعه من عرف طريقة الخطاب، وعلم القرائن أمكنه أن يستدل في الحال على ما يدل عليه، وليس كذلك المتشابه(...) فإنه يحتاج عند سماعه إلى فكر مبتدأ ونظر مجدد ليحمله على الوجه الذي يطابق المحكم أو دليل العقل»[(٤)] وكانت أول خطوة في استغلال هذا الأصل في التأويل: الحكم بإمكان العلم بالمتشابه، لأن الله عزّ وجل لا يجوز عليه أن يخاطب إلّا لغرض يرجع إلى المكلف، «فإذا صحّ أنه عزّ وجل خاطب بلغة مخصوصة وغرضه نفع المكلف.. فلا بد من جميع كلامه من أن يكون دلالة يمكن أن يستدل به على المُراد»[(٥)]. ولو جوّزنا أن في بعض خطابه ما لا يعلمه إلّا هو، لجاز ذلك في سائره، وهذا

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد: ص١٤١.
(٢) الملل... الشهرستاني: ١/١٢٣.
(٣) المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن..، ص١٥٥.
(٤) متشابه القرآن: ١/٨ ـ ٩.
(٥) نفسه، ١/١٤.

فاسد[١]. وإذا عُلم أن المتشابه مما يمكن العلم به أمكن تأويله بردّه إلى المحكم، وكان المجاز هو الأداة الرئيسية لعملية التأويل هذه، ويصبح التأويل بردّ المتشابه إلى المحكم أشبه بالتأويل بإخراج النص من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية[٢]. وعلى هذا الأساس، استطاع المعتزلة ردّ حجج خصومهم «باعتبار ما يدعم وجهة نظرهم محكما يدل بظاهره (...) [و] اعتبار ما يدعم وجهة نظر الخصوم متشابها في حاجة إلى تأويل»[٣]. وقد صرّح القاضي عبد الجبار (ت ٤٠٥هـ) بذلك حين بيّن أن مزية المحكم على المتشابه «ترجع إلى كون المحكم يبين عند الاحتجاج زِلّة المخالف للقرآن بأن يبين أن الظاهر المحكم يدل على خلاف ما ذهب إليه»[٤].

١ ـ ٢ ـ ٢ ـ أهمية المجاز في مبحث التوحيد والعدل:

في باب التوحيد مبحثان رئيسيان تفرّعت عنهما عدة قضايا ومسائل: الأول: يتعلق بالإيمان والكفر، وعنه تفرّعت مسألة مرتكب الكبيرة، ومسألة المنزلة بين المنزلتين، والمبحث الثاني: يتعلق بالصفات الإلهية وعنه تفرّعت قضايا الفعل الإلهي والإرادة الإنسانية.

* مبحث الإيمان والكفر: اختلفت الفرق الكلامية في الإيمان: هل هو حقيقة في القول والعمل معًا أم هو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر؟ واختلفت تبعًا لذلك تعريفاتهم للإيمان. وكما سبقت الإشارة، فقد كانت أقوال جهم بن صفوان في الإيمان وأنه المعرفة بالله فقط مصدرًا أخذت عنه جل الفرق الكلامية وخاصة المرجئة والقدرية.

---

(١) نفسه.
(٢) الاتجاه العقلي في التفسير: ص١٨٣.
(٣) نفسه، ص١٩٤.
(٤) متشابه القرآن: ١/٩.

وبناء على ذلك رأى جل المتكلمين أن الإيمان حقيقة في القول مجاز في العمل: فقد جاء على لسان بشر المريسي[(١)] ـ وتبعه في ذلك أصحابه من المرجئة ـ : «إن الإيمان هو التصديق، لأن الإيمان في اللغة هو التصديق، وما ليس بتصديق فليس بإيمان»[(٢)]. وإلى هذا الرأي ذهب ابن الراوندي حيث زعم أن «الكفر هو الجحد والإنكار والستر والتغطية وليس يجوز أن يكون الكفر إلّا ما كان في اللغة كفرًا، ولا يجوز أن يكون إيمانًا إلّا ما كان في اللغة إيمانًا»[(٣)]. وذهب الكرامية[(٤)] ـ من المرجئة ـ إلى أن «الإيمان هو التصديق باللسان دون القلب... وزعموا أن الكفر بالله هو الجحود والإنكار له باللسان»[(٥)]، وخالف الباطنية وروافض الشيعة فقالوا: إن الإيمان حقيقة في العمل مجاز في القول، فأقرّوا العمل بالكفر مع التصديق القلبي بالإيمان، وهو ما عُرف عندهم بمبدأ التقية، إلّا أن غلاتهم ذهبوا إلى أكثر من ذلك، فأبطلوا العمل بالشرائع، «وزعموا أن من عرف العبادة سقط عنه فرضها، وتأولوا في ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ﴾ [الحجر: ٩٩] وحملوا اليقين على معرفة التأويل»[(٦)]. وحملهم ذلك على تأويل الأركان الشرعية من صلاة وصيام وزكاة وحج[(٧)]، فقالوا: «الصلاة

---

(١) أبو عبد الرحمن بشر بن غياث المريسي العدوي بالولاء، قيل: كان أبوه يهوديًا، وهو رأس طائفة المريسية من المرجئة: ت ٢١٨ أو ٢١٩، ترجمته في: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لأبي العباس شمس الدين بن خلكان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت (دت) ١/٢٧٧، لسان الميزان: ٢/٢٩ ـ ٣١، الفرق بين الفرق: ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(٢) مقالات الإسلاميين: ١/٢٠٥.

(٣) نفسه.

(٤) الكرامية: أتباع محمد بن كرّام، عدهم الشهرستاني من الصفاتية، لكن مالوا إلى التشبيه، ينظر الملل والنحل: ١/١٤٤ ـ ١٤٥، الفرق بين الفرق: ٢١٥ ـ ٢٢٥.

(٥) مقالات الإسلاميين: ١/٢٠٥.

(٦) الفرق بين الفرق: ص٢٩٤.

(٧) الملل والنحل: ١/١٩٦.

هي دعاء الإمام، والزكاة هي ما يعطى الإمام، والحج: القصد إلى الإمام..»[١]. وقالت الخوارج برجوع الإيمان إلى جميع الفرائض مع ترك الكبائر[٢]. لذلك كفروا الناس بالذنوب، وأدى بهم ذلك إلى تكفير الصحابة بما فيهم علي وعثمان رضي الله عنهما[٣].

وبناءً على خلافهم في الإيمان اختلفوا في مرتكب الكبيرة: فقالت القدرية إنه فاسق لا مؤمن ولا كافر، بل هو في منزلة بين المنزلتين[٤]، وجاء على لسان محمد بن عبد الوهاب الجبائي (ت ٣٣٠): أن الفاسق الملي مؤمن من أسماء اللغة، وليس يسمى بالإيمان من أسماء الدين[٥]، وقالت الخوارج: كل من ارتكب ذنبًا فهو كافر[٦] مخلد في النار، وذهب المرجئة ومعهم الأشعرية إلى أن مرتكب الكبيرة مؤمن لا يخلد في النار، و«إذا خرج من الدنيا من غير توبة يكون حكمه إلى الله إما أن يغفر له برحمته، وإما أن يشفع فيه النبي ﷺ (...)، وإما أن يعذبه بمقدار جرمه ثم يدخله الجنة برحمته»[٧].

* **مبحث الصفات الإلهية**: يتفرّع مبحث الصفات ـ في علاقته بالحقيقة والمجاز ـ إلى فرعين: الأول يتعلق بنفي الصفات أو إثباتها، والثاني يتعلق بالأفعال الإلهية وعلاقتها بأفعال الإنسان.

أولًا: الصفات الإلهية بين النفي والإثبات: ذهب مؤرخو علم الكلام

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم: ١٤٤/٢.
(٢) أصول الدين، البغدادي، ص٢٤٩.
(٣) الفرق بين الفرق: ص٧٣.
(٤) أصول الدين: ص٢٤٩.
(٥) مقالات الإسلاميين: ص٣٠٥/١.
(٦) أصول الدين: ص٢٤٩.
(٧) الملل...، الشهرستاني: ١٣٣/١.

إلى أن الجهم كان أول من قال بنفي الصفات في الإسلام[١]، وعنه أخذ المعتزلة. فقد كان شيخهم واصل بن عطاء (ت ١٣١) يقول: «من أثبت لله تعالى معنى أو صفة قديمة فقد أثبت إلهين»[٢]. قال الأشعري: «زعمت الجهمية أن الله تعالى لا علم له ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر له... فلم تقدر المعتزلة أن تفصح بذلك، فأتت بمعناه وقالت: إن الله عالم قادر حي سميع بصير من طريق التسمية من غير أن يثبتوا له حقيقة العلم والقدرة والسمع والبصر»[٣]. لذلك قالوا: إن إطلاق صفة العلم لله عزّ وجل إنما هو مجاز لا حقيقة، وإنما معناه أنه تعالى لا يجهل[٤]. وكان النظام (ت٢٣١) يقول: «إن الله عالم ليس بعلم (...) وإذا قال إن لله علمًا، قال: أقول ذلك توسعًا»[٥] ومعنى كونه قادرًا: «إثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعنى حي، إثبات ذاته ونفي الموت عنه، وهكذا في سائر الصفات»[٦]. وأنكر الكعبي[٧] من المعتزلة «أن يكون الله عزّ وجل مريدًا على الحقيقة وزعم أنه تعالى لو وُصف بكونه مريدًا لأفعال نفسها، فالمراد بذلك أنه خالقها، ومنشئها، ولو وُصف بكونه مريدًا لبعض أعمال العبادة فالمراد أنه أمر بها»[٨]. وإلى ذلك ذهب النظام أيضًا فقال: «إن الله غير مريد على الحقيقة، وإنه لا يوصف بها

---

(١) المعتزلة: ص٧٠.
(٢) نفسه، ص٧١.
(٣) الإبانة عن أصول الديانة: ١٤٣.
(٤) الفصل...، ابن حزم/: ١٢٦/٢.
(٥) مقالات الإسلاميين: ١٥٩/٢.
(٦) المعتزلة: ٧٤.
(٧) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي، صاحب فرقة الكعبية من المعتزلة، وقد خالف البصريين من المعتزلة في أحوال كثيرة ت٣١٧ وقيل ٣١٩: ترجمته في: وفيات الأعيان٤٥/٢، لسان الميزان٢٥٥/٣ ـ ٢٥٦، الفرق بين الفرق: ١٨١ ـ ١٨٢.
(٨) لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، الجويني، تح: عبد العزيز السيروان، دار لبنان، ط١، ١٩٨٧، ص١٧٩.

إلّا مجازًا»[١]. وجاء على لسان النظام والكعبي، ومن تبعهما من معتزلة بغداد: «إن الله لا يسمهع ولا يبصر شيئًا على الحقيقة، وتأولوا وصفه بالسميع والبصير على معنى العلم بالمسموعات والمرئيات»[٢]. وفي صفة الكلام، حكى ابن الراوندي عن بشر بن المعتمر (ت٢٢٦) والنظام وغيرهم قولهم: إن الناس لم يسمعوا القرآن على الحقيقة، وإن ما في المصاحف ليس بكلام الله إلّا على المجاز[٣].

وكان معمر يقول: «إنه لا كلام لله عزّ وجل في الحقيقة، والقرآن فعل الشيء الذي سمع منه، إن كان ملكًا أو شجرة أو حجرًا»[٤].

إلى جانب نفي هذه الصفات ـ التي سماها المتكلمون صفات معنوية أو أزلية أو نفسية ـ نفوا أيضًا ما جاء من صفات تجسيمية، وتأولوا أسماءه الحسنى. فقد كان الجبائي يؤول معنى كونه متعال بأنه منزه، وكان «لا يقول: إن الباري رفيع شريف على الحقيقة، لأن هذا مأخوذ من شرف المكان وارتفاعه»[٥]. وكذلك الأمر في وصفه بالعلو والفوقية، فإنه لا يجوز، لأن هذا مأخوذ من علو المكان، «فإن وجدنا ذلك في صفات الله تعالى فهو مجاز»[٦]، وقد يوصف الباري بأنه قريب، متين، شديد، مطلع، نور، شكور، وكل ذلك على التوسع والمجاز لا على الحقيقة[٧]، وقد أولت المعتزلة الوجه واليد والعين واليمين والقبضة المنسوبة إلى الله عزّ

---

(١) المعتزلة: ٨٠.
(٢) نفسه، ٨١.
(٣) كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد (أبو الحسن الخياط) تح: د.نيبرج، دار قابس، ١٩٨٦، ص٨٢.
(٤) مقالات الإسلاميين: ٢/٨٢.
(٥) نفسه، ٢/١٨٨.
(٦) نفسه، ٢/١٨٨ ـ ١٩١.
(٧) نفسه، ٢/١٩١ ـ ١٩٢ ـ ١٩٤.

وجل بمعان مجازية، فقالت: «إن وجه الله تعالى هو الله.. وإن نفس الله سبحانه هي الله، وإن له يدًا وأيادي بمعنى النعم... وأن الأشياء بعين الله أي بعلمه... ويسألون: (إن الأشياء في قبضة الله) أي في ملكه، ويتأولون قول الله عزّ وجل: ﴿لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ﴾ أي بالقدرة»[1]، واتفقت الأشعرية مع المعتزلة في هذا: فأولوا اليمين المنسوبة إلى الله في بعض الأحاديث بأن معناها «التمام والكمال»[2]، وأولوا الكف بمعنى القدرة أو النعمة والمنة والرحمة[3]. وكذلك تأولوا بعض الصفات التي تثبت لله تعالى، كالاستواء وقالوا: إن تفسير الاستواء بالتمكن والاستقرار خطأ، وإنما معناه: العلو بالقهر والتدبير[4]، وهم في ذلك لم يختلفوا عن المعتزلة الذين رفضوا الاستواء على العرش على معناه الظاهر... وقالوا: إن الاستواء معناه الاستيلاء أي الملك والقهر[5].

ولابن حزم الظاهري رأي خاص في الموضوع فقد عارض بشدة إطلاق لفظ «صفة» أو «صفات» في حق الله تعالى، لأنه لم يرد نص في الكتاب ولا في السنة فيه إضافة لفظ صفة أو صفات إلى الله عزّ وجل، ولا جاء ذلك على لسان الصحابة والتابعين وتابعيهم: «فلا يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده، بل هي بدعة منكرة»[6]. لقد ناقش المتكلمون في مبحث الصفات، علاقة الصفات الإلهية بالصفات الإنسانية ـ وهي علاقة يضبطها المجاز أيضًا ـ أي: هل هذه الصفات حقيقة في الله عزّ وجل، مجاز في العبد أم

---

(١) مقالات الإسلاميين: ٢/١٨٧.
(٢) تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة، تح: محمد زهري النجار، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٦، ص٢١٠.
(٣) مشكل الحديث وبيانه (ابن فورك)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٠، /ص٢٢.
(٤) نفسه، ١٩٣.
(٥) المعتزلة: ٩٢.
(٦) الفصل... ٢/١٢٠.

العكس، أم هي حقيقة فيهما معًا؟ فمن نفى الصفات قال: «إن الله البارئ عالم قادر حي سميع بصير في المجاز، والإنسان قادر حي سميع بصير في الحقيقة، وكذلك في سائر الصفات»[(١)]، وذهب الناشئ[(٢)] إلى أن الباري عالم قادر حي سميع في الحقيقة، والإنسان قادر حي سميع بصير في المجاز، وكان يقول: «إن البارئ شيء موجود في الحقيقة والإنسان شيء موجود في المجاز...»[(٣)]. وحكى الأشعري عن أكثر أهل الكلام: أن البارئ عالم قادر حي... في الحقيقة، والإنسان أيضًا يسمى بهذه الأسماء في الحقيقة[(٤)].

ثانيًا: الفعل الإلهي والإرادة الإنسانية: تتفرع عن مبحث الصفات، مسألة الفعل الإلهي، وعلاقته بالجبر والاختيار، والسؤال هنا هو: هل أفعال الله جائزة أم مستحيلة، وهل أفعال العباد مخلوقة لهم أم لله عزّ وجل. أي هل هي حقيقة في الله مجاز في العبد أم العكس؟

ففي مسألة جواز الفعل الإلهي أو استحالته: أنكر المعتزلة أن يصدر عن الله عزّ وجل فعل قبيح ليس فيه مصلحة العباد. وهذا ما حكاه ابن الراوندي عن قاسم الدمشقي ـ من المعتزلة ـ حيث قال: «من زعم أن الله فعل فساد الزرع فقد كفر، ومن شك في كفره فقد كفر، ومن زعم أن الخير والشر من الله فقد كفر»[(٥)] وقد حمل ما يفعله الله من القحط والجذب وهلاك الزرع

---

(١) مقالات الإسلاميين: ٢٤٠/١.

(٢) أبو العباس عبد الله بن محمد المعروف بابن الشرشير، الناشئ، شاعر نحوي عروضي متكلم ت٢٩٣، ترجمته في: إنباه الرواة: ١٢٨/٢ ـ ١٢٩، لسان الميزان: ٣٣٤/٣، وفيات الأعيان: ٢٧٧/٢ ـ ٢٧٩، تاريخ بغداد، الحافظ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، القاهرة، ١٣٤٩هـ/١٩٣١م، ٩٢/١٠ ـ ٩٣.

(٣) مقالات الإسلاميين: ٢٤٠/١.

(٤) نفسه، ٢٤١/١.

(٥) الانتصار: ٨٤.

على المجاز لا على التحقيق[١]. وكذلك قالت المعتزلة في كل ما يخلقه الله من المرض ومن السيئات أنه «شر في المجاز وسيئات في المجاز»[٢]. وهكذا، نفوا أن يفعل الله الشر والقبيح لعباده مجازاة أو عقوبة، وأوجبوا عليه فعل الخير والصلاح والإصلح، وتأولوا الآيات المخالفة لهذا المذهب بالمجاز. وتبعًا لذلك نفوا أن يكون الله خالقًا لأفعال العباد، وقالوا: «إن العباد خالقون لأكسابهم وكل حيوان محدث لأعماله وليس لله في شيء من أعمال الحيوانات صنع، وذكر أكثرهم أن الله عزّ وجل غير قادر على مقدور غيره»[٣]. وزعم معمر[٤] أن «الأعراض كلها من أفعال الأجسام إما بالاختيار وإما بالطباع، وأن الله تعالى ما خلق لونًا ولا طعمًا ولا رائحة ولا حركة ولا سكونًا ولا حياة ولا موتًا ولا قدرة ولا عجزًا ولا علمًا ولا صحة ولا سقمًا ولا سمعًا ولا بصرًا، ولا شيئًا من الأعراض»[٥].

وذهب الجهمية إلى أن «الإنسان ليس يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وينسب إليه الأفعال مجازًا»[٦]. وذهب الأشعرية أن الله خالق الفعل والعبد مكتسب له، كما أن الله خالق حركة العبد والعبد متحرك[٧].

واختلفوا بناء على ذلك في الفعل هل هو حقيقة في الخالق مجاز في

---

(١) نفسه، ٨٥.
(٢) مقالات...١/٢٨٧.
(٣) أصول الدين: ١٣٥.
(٤) هو معمر بن عباد السلمي معتزلي من الغلاة من أهل البصرة وإليه تنسب طائفة المعمرية المعتزلية ت: ٢١٥ أو٢٢٠، ينظر: الفرق بين الفرق: ١٥١.
(٥) أصول الدين: ١٣٥.
(٦) الملل والنحل: ١/١١٠.
(٧) أصول الدين: ١٣٧.

المخلوق أم العكس أم هو حقيقة فيهما معًا، فقالت المعتزلة ـ إلّا الناشئ ـ: إن الإنسان فاعل محدث ومخترع ومنشئ على الحقيقة دون المجاز[١]، وعلى ذلك يكون الله تعالى فاعلًا مجازًا. وقال الناشئ: «الإنسان لا يفعل في الحقيقة»[٢]. وقال الأشعرية: «إن الإنسان فاعل في الحقيقة بمعنى مكتسب ويمنعون أنه محدث»[٣].

١ ـ ٢ ـ ٣ ـ أهمية المجاز في الأخرويات:

يرتبط المجاز بمبحث الأخرويات من خلال ثلاث قضايا:

أولًا: الرؤية: شكلت هذه القضية نقطة خلاف بين المعتزلة والأشعرية: فنفى المعتزلة رؤية الله يوم القيامة، وأولوا قوله تعالى ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢]، أنه نظر انتظار، أو بمعنى رؤية العلم، أي أنهم يعرفون الله يوم القيامة[٤]. قال الجبائي: «إن كلمة (إلى) في هذه الآية نفسها ليست حرف جر، بل اسم معناه (نعم) فهو مشتق من الآلاء فيكون المعنى أن الوجوه منتظرة نعم ربها»[٥]. رد الأشعرية هذا التأويل بقولهم: إن ظاهر الآية يفيد أنها ناظرة إلى ربها، «والقرآن العزيز على ظاهره، وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلّا بحجة»[٦]. أما تأويلهم للرؤية بأنها رؤية العلم، فهذا أيضًا باطل لأن العلم بالله مشترك بين المؤمنين والكافرين يوم القيامة، والرؤية ثابتة للمؤمنين دون الكافرين[٧].

---

(١) مقالات الإسلاميين: ١٩٧/٢.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه.
(٤) مشكل الحديث وبيانه، ابن فورك: ٨٩.
(٥) المعتزلة: ٩٠.
(٦) الإبانة...: ٤٠.
(٧) مشكل الحديث وبيانه: ٩٠.

ثانيًا: الشفاعة والمغفرة: أنكر الخوارج والقدرية الشفاعة في أهل الذنوب(١). وذلك لأن الشفاعة والمغفرة تعارض مفهوم العدل الإلهي، وفكرة الصلاح والأصلح، التي تقتضي أن يصدق الله في وعده بالجنة ووعيده بالنار. لهذا زعم النظام أن الله تعالى لا يقدر أن يزيد عذاب أهل النار ذرة، ولا على أن ينقص من عذابهم شيئًا، وزعم أيضًا أن الله تعالى لا يقدر أن يخرج أحدًا من أهل الجنة عنها، ولا يقدر على أن يلقي في النار من ليس من أهل النار(٢).

ثالثًا: الصراط والميزان وعذاب القبر والبعث: أنكرت الجهمية والضرارية(٣) أكثر هذه المغيبات الواردة في الكتاب والسنة(٤). وزعم بعض القدرية أن عذاب القبر لا يكون إلّا بعد النفخة الأولى في الصور(٥). وقالت السالمية بالبصرة: إن الكفار لا يحاسبون في الآخرة(٦). وزعم آخرون: أنه لا حساب ولا ميزان يوم القيامة. وأنكر آخرون وجود الحوض والصراط(٧)، وأنكر المعتزلة عذاب القبر(٨)، وأنكر الجبائي البعث والنشور، وتأول قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبۡعَثُ مَن فِي ٱلۡقُبُورِ﴾ [الحج: ٧] على معنى أن الله يحيي أرواح الموتى ويبعث أرواح من في القبور(٩)، أما الأجسام فيستحيل عليه بعثها.

---

(١) أصول الدين: ٢٤٤.
(٢) الفرق بين الفرق: ١٣٣.
(٣) الضرارية أتباع ضرار بن عمرو الذي ظهر في أيام واصل بن عطاء، ينظر: الفرق: ٢١٣ ـ ٢١٤، الملل والنحل: ١/١١٤ ـ ١١٦، أصول الدين، البغدادي: ٣٣٩.
(٤) الفرق بين الفرق: ١٣٣.
(٥) نفسه، ٢٤٥.
(٦) نفسه، ٢٤٥ ـ ٢٤٦.
(٧) أصول الدين: ٢٤٦.
(٨) الاقتصاد في الاعتقاد: ١٣٥.
(٩) المعتزلة: ١٥٩.

إن إنكار كل هذه المغيبات ـ مع ثبوتها بنص الكتاب والسنة ـ يعني أن كل ما جاء فيها من نصوص هو من قبيل المجاز لا الحقيقة، وبذلك يكون المجاز وسيلة المتكلمين الأولى في تأويل ما نفوه وأنكروه، وما كان لأحد ـ في نظرهم ـ أن يعترض على ذلك، ما دام الخطاب الإلهي يحتمل المجاز كما يحتمل الحقيقة، وكان هذا هو الباب الواسع الذي دخل منه التأويل الفلسفي والصوفي...

٢ ـ المجاز واتجاهات التأويل في الفكر الفلسفي والصوفي:

لقد كان الفلاسفة ـ بإخضاعهم الوحي لمناهج العقل، كما فهموها من منطق اليونان ـ امتدادًا طبيعيًا للاتجاه الكلامي المعتزلي، أما الصوفية فقد كانوا امتدادًا للاتجاه الباطني والرافضي، وهم متفقون على تقسيم النصوص الشرعية إلى ظاهر وباطن، وحقيقة ومجاز، ورمز ومعنى، وتوظيف التأويل للانتقال من ظاهر النص ومجازه إلى باطنه وحقيقته ومن الرموز والإشارات إلى المعاني والدلالات. وبالنظر إلى طبيعة المدارس التي نهل منها كل فريق، وطرق النظر التي اعتمدها، يمكن تقسيم الفكر الفلسفي الصوفي إلى اتجاهين: اتجاه مجازي يمثله الفلاسفة المشاءون، وفي مقدمتهم: أبو الوليد بن رشد (ت٥٩٦هـ)، واتجاه رمزي إشاري يمثله الصوفية والفلاسفة الفيضيون الأفلوطينيون، وعلى رأسهم: أبو حامد الغزالي. ويجمعهم القول بالتأويل الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر، وإن اختلفوا بعد ذلك في تحديد المعنى المصروف إليه اللفظ، كل حسب مذهبه ومشربه[1].

٢ ـ ١ ـ الاتجاه الرمزي: الغزالي نموذجًا:

لقد دشّن الغزالي طريقه إلى الفلسفة الصوفية منذ الصفحات الأولى من

---

(١) الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، الجليند، ص١٤٥.

«إحياء علوم الدين»، بتقسيم العلوم إلى نوعين: علم المعاملة، وعلم المكاشفة، وجعل أصول العقيدة (كالعلم بالله وصفاته وأسمائه) موضوعًا لهذا العلم. وهو علم الباطن، الذي هو غاية العلوم، لا تسطره الكتب ولا يتكلم فيه إلّا مع أهله، ويكون على سبيل المذاكرة وبطريق الأسرار[١]. ثم سماها بعد ذلك علوم الصدف وعلوم اللباب[٢]، وربطها بنظرة خاصة إلى تقسيم العالم، فقسّم العالم إلى: عالم الملك وعالم الملكوت وعالم الجبروت، مجاريًا في ذلك التقسيم الفلسفي للعوالم: فعالم النفوس والعقول عند الفلاسفة هو عالم الملكوت والجبروت، وقد سماه الغزالي أيضًا عالم الأمر (عالم الغيب والملكوت)، أما عالم الأجسام فهو الذي سماه أيضًا عالم الخلق (عالم الملك والشهادة)[٣]. وعالم الخلق هو مثالات لما في عالم الغيب والملكوت[٤]، ذلك أن «ما من شيء في عالم الملك والشهادة إلّا وهو مثال لأمر روحاني في عالم الملكوت كأنه روحه ومعناه، وليس هو في صورته وقالبه»[٥].

من هذا التصور للوجود أطل الغزالي على الفلسفة الأفلوطينية في صورتها الباطنية عند ابن سينا (ت ٣٣٩) والفارابي (ت٣٣٩)، أو الصوفية عند مدرسة الحلاج (ت٣٠٩)، وأقام عليه منهجه في المعرفة وتأويل الوحي.

---

(١) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، دار المعرفة، بيروت، د.ت. ١/١٩ ـ ٢٠.
(٢) جواهر القرآن، أبو حامد الغزالي، دار إحياء العلوم، بيروت، ١٩٨٦، ص٣٥ ـ ٤٣.
(٣) إحياء علوم الدين ١/٥٤، جواهر القرآن: ٤٨، مشكاة الأنوار، الغزالي: تح: أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤، ص٦٥ ـ ٦٧.
(٤) جواهر القرآن ٤٨، مشكاة الأنوار: ٦٦ ـ ٦٧.
(٥) جواهر القرآن: ٤٨.

فبموازاة ثنائية الخلق والأمر يضع الغزالي ثنائيتي المثال والروح، والصورة والمعنى. ولما كان المثال أصله الروح والصورة أصلها المعنى، كان عالم الشهادة منزلًا من منازل السلوك إلى عالم الملكوت، إنها معبر «للوصول» كما أن الجواهر المكنونة داخل الصدف لا بد لاستخراجها من المرور عبر الصدف والقشور. ولذلك كانت العلوم: علوم صدف وقشور، وعلوم جواهر ولباب. فعلوم الصدف، وهي داخلة تحت صنف المعاملة في «الإحياء»، تشتمل على علوم اللغة والنحو والحروف والقراءات وعلم التفسير الظاهر. أما علوم اللباب المسماة في «الإحياء» علوم المكاشفة، فهي العلوم المتعلقة بالذات الإلهية، ويطلق عليها الغزالي في الجواهر لفظ «الكبريت الأحمر»(١). وهي طبقة عليا من علوم اللباب، ويليها طبقة سفلى، وهي في علوم المعاملة أدخل، وتشتمل على علم الكلام وهو «الترياق الأكبر»(٢)، وعلم الفقه وهو «المسك الأذفر»(٣). والقرآن هو البحر المحيط الذي ينطوي على كل أصناف الجواهر والنفائس(٤).

لهذا يشوقنا الغزالي إلى الوقوف على معنى الرموز والإشارات المودعة تحت جواهر القرآن(٥) فهذه «استعارات رسمية تحتها رموز وإشارات خفية(٦). ومع ذلك فإن «آيات القرآن أحق بهذه الأسماء من مسمياتها الفعلية

---

(١) جوهر القرآن: ص٤٨.
(٢) الترياق: اسم تفعال سمي بالريق لما فيه من ريق الحياة: لسان العرب ١٠/١٣٦.
(٣) الأذفر: من الذفر وهو كل كلمة تدل على رائحة: يُنظر كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي تح: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، العراق، ١٩٨٥، ٨/١٨١، معجم مقاييس اللغة: ٢/٣٥٦.
(٤) الجواهر: ٢١ ـ ٣٤.
(٥) نفسه، ٤٨ ـ ٥٩.
(٦) نفسه، ٤٨.

في عالم الخلق»[١]، لأنها تنتمي إلى عالم الروح والملكوت، وكل ما ينتمي إليه حقيقة، وسواه المجاز. لذلك يرى الغزالي أن «هذه الرموز صحيحة صادقة»[٢]، وكل من أعرضوا عن الرموز الحقيقية وتمسكوا بالظواهر (الاستعارات الرسمية)، فلأن «نظر عقلهم مقصور على صور الأشياء وقوالبها الخيالية، ولم يمتد نظرهم إلى أرواحها وحقائقها»[٣].

هكذا تأخذ ثنائية الحقيقة والمجاز وضعًا جديدًا: حيث يصبح المجاز قرين الظاهر ويستبدل بلفظ «الرمز» أو «الإشارة». فللفظ مدلولان: أحدهما لغوي، معروف في عالم الشهادة، والثاني روحاني ينتمي إلى عالم الملكوت، ويسمى هذا المعنى الروحاني بالسر أو الحقيقة، وطريق إدراكه الكشف أو الإلهام، ويسمى أيضًا بالنور الإلهي ونور البصيرة والذوق والتجلي والمشاهدة[٤].

إن آيات الكتاب هي رموز ومثالات، أو تلويحات وإشارات تشبه رموز الأحلام ومثالاتها، وأمثلة القرآن هي رموز لما في اللوح المحفوظ، لأن الدنيا بالنسبة للآخرة لا تعرف لغة سوى لغة المثال[٥]، وقلب الإنسان يشبه مرآة توضع بإزاء اللوح المحفوظ، فمن صفت مرآة قلبه من الحجب، أشرق نور بصيرته، وصارت بصيرته الباطنة ثاقبة، وانطبع فيه ما في اللوح

---

(١) مفهوم النص: ٢٨٠.

(٢) الجواهر: ٦٠ وينظر ص٥٧ ـ ٥٩.

(٣) نفسه، ٦١. ويطبق الغزالي هذا التصور لعلاقة الحقيقة بالرمز والمجاز في تفسير آية النور في «مشكاة الأنوار»: ٤٢ وما بعدها.

(٤) الإحياء: ١/١٠٤، ٨٧، ٨٢، و٣/٣٨١، الجواهر: ٢٩، ٦٠، المشكاة: ٥٥، ٦٥، ٧٠.

(٥) الإحياء: ٤/٢٣ ـ ٢٤، الجواهر: ٥٢ ـ ٥٤، ٢٦.

المحفوظ من العلوم والأسرار[١]، ومن لم تكن بصيرته الباطنة ثاقبة لم يعلق به من الدين إلّا قشوره، وأمثلته، دون لبابه وحقائقه[٢].

بناء على تقسيم العلوم والعوالم، ينتهي الغزالي إلى تقسيم القرآن إلى ظاهر وباطن، حقيقة وشريعة. لقد صار اللفظ القرآني رمزًا يحمل من الدلالات الباطنية ما أبدعته الفلسفة الصوفية، واستنبطته «علوم المكاشفة» بنور البصيرة، لذلك يعتبر الغزالي في «الإحياء» أحكام الشريعة في العبادات والمعاملات رموزًا تؤول إلى باطن واحد هو: تصفية مرآة القلب بالذكر لاستمداد الأسرار الإلهية[٣]، هذا الباطن السر هو من اختصاص العارفين الموفقين «الذين يدركون الأمور بنور إلهي لا بالسماع، ثم إذا انكشف لهم أسرار الأمور على ما هي عليه نظروا إلى السمع والألفاظ الواردة، فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه، وما خالف أولوه»[٤]. ذلك هو قانون التأويل الصوفي: إنه قائم على تقسيم الناس إلى خاصة (أهل الباطن الأولياء) وعامة (أهل الظاهر من الجمهور والفقهاء والمتكلمين)، ومرتكز على مقياس المعرفة الكشفية الذوقية، وطريق حصوله هي: «أن أرباب القلوب يكاشفون بأسرار الملكوت، تارة على سبيل الإلهام، بأن يخطر لهم على سبيل الورود عليهم من حيث لا يعلمون، وتارة على سبيل الرؤيا الصادقة وتارة في اليقظة على سبيل كشف المعاني بمشاهدة الأمثلة كما يكون في المنام»[٥]، و«من ذاق عرف»[٦]، ثم الإلهام على نحوين: إما بتوسط الملك، وهو خاص بالأنبياء، أو بالإلقاء في الروع دون توسط

---

(١) الإحياء: ١٩/٣، جواهر القرآن: ٢٩.
(٢) الإحياء: ٨٧/١.
(٣) عن البعد الرمزي للعبادات والمعاملات ينظر مثلًا: الإحياء: ١٧٠/١ وما بعدها، ٢٨/٢.
(٤) الإحياء: ١٠٤/١.
(٥) نفسه، ٨٢/١.
(٦) نفسه، ٣١٠/٤.

الملك، وهو للأولياء، فلا تختلف النبوة عن الولاية إلّا في توسط الملك المفيد للعلم[١]. مع أن الأولياء أيضًا قد يرون الملائكة[٢].

يثير هذا نتائج هامة على صعيد نظرية النبوة عنده، فقد لاحظ كثير من الدارسين أن النبوة عند الغزالي لم تعد تتحدد بخاصيتها الإعجازية وإنما تعود إلى طبيعة الإنسان نفسه وتكوين قلبه، فالإنسان بفطرته يملك درجات من المعرفة تتنوع بتنوع المجالات، وأعلاها القلب الذي به يعرف الإنسان عالم الغيب ويقرأ ما في اللوح المحفوظ نبيًّا كان أم وليًّا.

وهكذا تنتهي هذه النظرة «الرمزية الإشارية» للوحي والشريعة إلى موقف فلسفي باطني كما لاحظ ذلك بعض الدارسين[٣]. وكان ابن سينا في «الرسالة الأضحوية» قد وضع قانونًا لهذا التأويل الإشاري، وكيفية فهم نصوص الوحي[٤] ينتهي فيه إلى أن الشريعة كلها تمثيلات وتشبيهات وردت لخطاب الجمهور حسب مستوى أفهامهم. وهذا مبدأ أصيل في نظرية التأويل في «الحكمة المشرقية» دشنه الفارابي وابن سينا وعمقته رسائل إخوان الصفا التي أكدت أن للكتب الإلهية «تنزيلات ظاهرة وهي الألفاظ المقروءة المسموعة، ولهذا تأويلات خفية باطنة»[٥] حتى بلغ ذروته عند طبقة ابن عربي وابن سبعين[٦] بعد أن التقى في مصنفات الغزالي كل من التيار

---

(١) نفسه، ١٩/٣.

(٢) نفسه، ٢٦/٣، ٤٠، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، الغزالي، ضمن مجموعة القصور العوالي، طالجندي، القاهرة، ص١٥١.

(٣) مقارنة بين الغزالي وابن تيمية، محمد رشاد سالم، دار القلم، الكويت، ط٢، ١٩٩٢، ص٦٩ ـ ٧٠، الفيلسوف الغزالي، ٥٤ ـ ٥٥.

(٤) رسالة أضحوية في أمر المعاد، أبو علي ابن سينا تح: سليمان دنيا، دار الفكر ١٩٤٩م ص٣٩ ـ ٥٠.

(٥) رسائل إخوان الصفا، دار صادر، بيروت، ١٩٥٧، ١٢٨/٤.

(٦) هو عبد الحق ابن إبراهيم بن محمد (أبو محمد). ابن سبعين، المرسي الصوفي، كان=

الفلسفي عند ابن سينا مع الإرث الصوفي عند مكي بن أبي طالب[١] والحلاج، مع طريق الأشاعرة المتأخرين.

إن الدلالة القوية على التأثير الباطني على الغزالي هي: الميل إلى التأويل الرمزي والإشاري للكون والنص، واعتبار الباطن سرًّا يحرم على الأولياء التصريح به، لأنه سر الربوبية، و«إفشاء سر الربوبية كفر»[٢].

٢ ـ ٢ ـ الاتجاه المجازي: ابن رشد نموذجًا:

تحدث ابن رشد في المجاز والحقيقة في مقامين: (أولهما) كتبه البرهانية التي هي ترجمات شارحة أو ملخصة لأرسطو، وخاصة منها فن الشعر وفن الخطابة، و(الثاني): ثلاثيته الموجهة إلى الجمهور والمتكلمين[٣]. حيث يربط موضوعه بنظرية التأويل، ويميل إلى تبني آراء مخالفة لما صرح به في كتبه «البرهانية».

ففي الكتب البرهانية يأخذ ابن رشد بالمنطق الأرسطي ومقولاته ونظرياته في ما وراء الطبيعة، لأن الذي يفيد العلم الحقيقي هو البرهان بشروطه المنطقية الأرسطية[٤]، بينما نجده في «الكشف عن مناهج الأدلة» يقرر أن

=صوفيا على قواعد الفلاسفة، أتباعه يعرفون بالسبعينية، ت٦٦٨ ـ ٦٦٩، ترجمته في فوات الوفيات والذيل عليها ٢/٢٥٣ ـ ٢٥٤.

(١) مكي ابن أبي طالب القيسي القيرواني (أبو محمد) نزيل قرطبة، شيخ الصوفية من مصنفاته: قوت القلوب، ت ٤٠٧هـ ترجمته في شجرة النور الزكية، طبقات المفسرين، ٢/ ٣٣١ ـ ٣٣٢.

(٢) الإحياء: ١/١٠٠ وينظر: الجواهر: ٤٣.

(٣) وهي «الكشف عن مناهج الأدلة» و«تهافت الفلاسفة» و«فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال».

(٤) تلخيص البرهان، ص٣٨ وما بعدها.

من صفات الطرق الشرعية أنها يقينية[١]. بل التمثيل نفسه، منه ما هو يقيني وليس بشعري[٢]، وإذا كان في كتبه البرهانية قد أقر بالعقول المفارقة والجواهر والأعراض[٣]، فإنه في الكشف عن مناهج الأدلة، ينتقض نظريات المتكلمين عن الجوهر الفرد[٤]، ويميل إلى عقيدة السلف مقررًا في صفة الجسمية أنه يجب أن يجرى فيها على منهاج الشرع: فلا يصرح فيها بنفي ولا إثبات، وإنما يثبت ما ثبت في القرآن ينهى عن السؤال[٥]. هذا مع أنه في فصل المقال «أفتى» في حكم دراسة الفلسفة واستعمال القياس العقلي بحكم يتراوح بين الندب والوجوب[٦]، وأن الاستفادة من منطق اليونان واجبة في الشرع[٧]، ورأى أن كلا من الطرق الشرعية والبرهانية حقٍ، والحق لا يضاد الحق[٨]، فإذا تبين خلاف في الظاهر بين الحكمة والشرع طُلِب هنالك تأويله[٩]. فكيف نظر ابن رشد إلى التأويل؟

لقد عرف ابن رشد لفظ التأويل بأنه: «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعبارة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد، تقديم وتحقيق، محمود قاسم، ط٢ ـ ١٩٥٥، ص١٤٨.

(٢) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ابن رشد، تح: محمد عمارة، دارالمعارف، مصر، ١٩٧٢، ص٦١.

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة: ٤٧.

(٤) نفسه.

(٥) نفسه.

(٦) فصل المقال: ٢٢ ـ ٢٥.

(٧) نفسه، ٢٥ ـ ٢٨.

(٨) فصل المقال: ٣١ ـ ٣٢.

(٩) نفسه، ٣٢.

من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي»[١]. هذا التعريف لا يبعد عن نظرية التأويل عند المتكلمين، إذ يستند إلى ثنائية الحقيقة والمجاز، كما أن تعريف المجاز أيضًا لا يبعد عن النظرية البلاغية المتداولة عند البلاغيين. ومع ذلك فإن عملية إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية تتوقف على استعمال القياس، وهذا متوقف على فهم تراتبي لطبائع الناس والمستويات الدلالية للنص.

أما **مراتب الناس**، فيرى ابن رشد أن الناس ينقسمون إلى أصناف ثلاثة: أهل البرهان وأهل الجدل وأهل الخطابة، وهذا الاختلاف أساسه الفطرة والطباع وتؤكده العادة والتعلم[٢]. ولذلك تمايزت أصناف الدلائل ـ أو طرق التصديق ـ إلى أنواع ثلاثة: برهانية وجدلية وخطابية[٣]. وأما **المستويات الدلالية للنص**: فقد جاءت الشريعة مشتملة على أصناف الدلائل الثلاثة حتى تكون قواعد الشرع ممكنة لجميع البشر، كلٌّ يدركها بالدليل الذي هو أهل له[٤]. ولما كانت طرق التصور نوعين: إما الشيء نفسه أو مثاله[٥]، فإن الخطاب الشرعي ينقسم إلى ظاهر وباطن: وتعريفهما أن يقال: «إن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلّا لأهل البرهان»[٦].

إن اعتبار الخطاب الشرعي مثالات للحقيقة هي فكرة كانت الفلسفة المشرقية والنزعات الإشارية قد دعت إليها مع الغزالي وقبله، ولم يتردد ابن

---

(١) نفسه.
(٢) نفسه، ٤٦، ٥٥ ـ ٥٦، ٥٨.
(٣) نفسه، ٤٥، ٥٥.
(٤) نفسه، ٤٥ ـ ٤٦، ٥٥ ـ ٥٦.
(٥) نفسه، ٥٥.
(٦) نفسه، ٤٦.

رشد في الربط بين مستوى الظاهر وبين التخيل، وجعل أهل الظاهر هم ذلك الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق إلّا من قبل التخيُّل، أي أنهم لا يصدقون بالشيء إلّا من جهة ما يتخيلونه، يعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوبًا إلى شيءٍ متخيل[(١)].

فمن هم أهل الظاهر: هل هم أهل الخطابة فقط أم يدخل ضمنهم أهل الجدل؟ مهما يكن، فإن ربط هذا الصنف من الخطاب بالتخيل ـ ولو في مستوى الفن الخطابي ـ قول مخالف لما ذهب إليه في كتبه البرهانية حين جعل التخيل خاصية للقول الشعري لا الخطابي، وأورد هناك استشهادات من القرآن الكريم إلى جانب الشعر[(٢)]، فهل «الشعرية» صفة للخطاب أم جنس مستقل من القول؟[(٣)].

وهكذا ترتبط عملية التأويل بثنائيات متلازمة ثلاثة: الحقيقة والمجاز، الباطن والظاهر، الخاصة والعامة. وبناء على ذلك «يفتي» أبو الوليد بن رشد في مسألة التأويل بحكمين:

(الأول): الوجوب، إذ يجب في حق أهل البرهان أن يؤولوا ظواهر الآيات (كآية الاستواء). ويجب في حق الجمهور إمرارها على ظاهرها وعدم تأويلها[(٤)].

---

(١) نفسه، ٤٨. ومع أن ابن رشد جعل أهل البرهان هم أصحاب البداهة العقلية والوضوح اليقيني، فإنه حتى في كتاباته البرهانية كتفسير ما بعد الطبيعة ـ تميز بالتباس في لغته ومفاهيمه، يُنظر: التباس اللغة الفلسفية، نموذج ابن رشد، محمد المصباحي، ندوة مجالات لغوية، الكليات والوسائط منشورات كلية الآداب الرباط، ١٩٩٤، ص٢٦٥ ـ ٢٧٨.

(٢) تلخيص فن الشعر، ابن رشد ١٢١ ـ ١٢٥، ٥٤ ـ ٥٥ وغيرها.

(٣) يحتاج هذا السؤال إلى البحث فيه من قبل المهتمين بالبلاغة القديمة وعلاقتها بتفسير نصوص الوحي، والمجال هنا لا يتسع لأكثر من وضع السؤال.

(٤) فصل المقال: ٤٨، ٥١، ٥٨.

و(الثاني) التحريم، إذ يمنع على أهل البرهان الوقوف مع الظواهر، لأن عدم تأويلها في حقهم كفر إن كان تأويلًا في المبادئ أو بدعة إن كان في غير المبادئ[١].

إن الخطابيين ليسوا من أهل التأويل أصلًا، أما الجدليون فتأويلاتهم ظنية، لأنهم وإن كانوا من أهل التأويل بالطبع فهم يفتقرون إلى الصناعة: أي صناعة المنطق، أما أهل البرهان فهم أهل التأويل بالطبع والصناعة، وتأويلهم يقيني[٢]. ولذا، فأفضل أصناف الناس هم أهل الباطن، إنهم الراسخون في العلم[٣]، يدركون بالبرهان اليقيني حقائق النص المختفية وراء مثالاتها ومجازاتها، وحجتهم تخترق الإجماع[٤]. وهو أمر يجعل العارف الفيلسوف في مواجهة مع الجمهور والفقهاء والمتكلمين جميعًا. لذا يفتي ابن رشد أخيرًا بتحريم التصريح بالحكمة وبالتاويلات اليقينية من قِبل أهل البرهان للجمهور وأهل الكلام معًا، ومنع نشرها في كتب الجدل والخطابة، فالتصريح بها كفر، لأن فيه فسادًا للحكمة والشريعة معًا، وقد كان من أسباب انهيار الفلسفة المشرقية تصريح الفلاسفة ـ كالغزالي ـ بالتأويلات لغير أهلها[٥] مع أن السلف من كان منهم وقف على تأويل لم يصرح به[٦]. وبذلك يلتقي ابن رشد مع الفلسفة المشرقية ـ رغم مهاجمته لها ـ في الإقرار بأن السلف كتموا الحقائق الباطنية عن الجمهور، مثلما التقى بها في الأسس التي يستند عليها التأويل، وهي تقسيم النصوص إلى

---

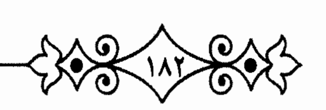
(١) نفسه.
(٢) نفسه، ص٥٨.
(٣) نفسه، ص٥٣، وينظر: ص٣٧.
(٤) نفسه، ٣٤ ـ ٣٥.
(٥) نفسه، ص٥١ ـ ٥٢، ٥٨ ـ ٦٢.
(٦) نفسه، ٦٥.

ظاهر وباطن، والناس إلى عامة وخاصة، واللغة إلى حقيقة ومجاز، وجعل معرفة الحقائق الباطنية المختفية وراء المجازات من اختصاص العارفين الخاصة، على الرغم من أنه جعل المجاز بديلًا عن الرمز، وهو الأمر الذي كان قد أسس له في نظرية الشعر في كتبه البرهانية.

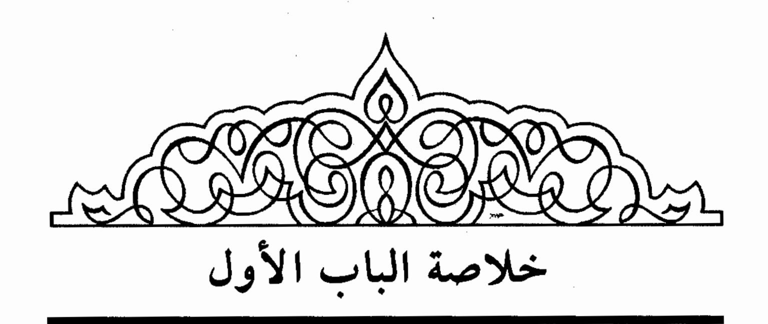
* * *

خلاصة القول: إن استعمال ثنائية الحقيقة والمجاز في المجال العقدي يرجع إلى الآراء الكلامية المبكرة عن الجهمية والمرجئة. ومن ثم تداولته المرجئة في موقفها من الإيمان والعمل، وعمّمه المتكلمون والفلاسفة والصوفية على القضايا العقدية عامة. لقد نما مصطلح المجاز في بيئة الجدل الكلامي الساخن الذي قاده المعتزلة، وارتبط بالتأويل الذي صار له معنى اصطلاحي خاص مباين لمعناه عند المفسرين الأوائل، مجاله المتشابه من الآيات، وأسسه ثنائيات ثلاث هي: الحقيقة والمجاز، والظاهر والباطن، والعامة والخاصة.

لقد صار المجاز وسيلة أساسية لتأويل الوحي ولذلك تعددت التأويلات بتعدد المدارس التي ينهل منها المؤولون، ولم يكن ثمة اتفاق ـ في التطبيق ـ بين المذاهب الكلامية والفلسفية والصوفية على إثبات المجاز أو نفيه. فالأشاعرة يثبتونه في صفات دون صفات، وابن عربي يثبته مرة ويهاجمه أخرى ـ كما سيأتي ـ والغزالي مضطرب بين رمزية الباطنيين وحقائق الأشعريين، والسبب في ذلك أن مفهوم المجاز تغذى من اجتهادات المتكلمين ومذاهب الفلاسفة والصوفية. ونظرًا لارتباط المجاز والتأويل بالمعرفة الباطنية، فقد تقرر في أغلب المذاهب التأويلية جعل تلك المعرفة



سرًّا ينبغي أن يضن به على غير أهله، وألّا يصرح به في الكتب «الجمهورية» سواء في التيار الرمزي حيث الكشف الوجداني، أو التيار المجازي حيث يهيمن النظر العقلي.



خلاصة الباب الأول

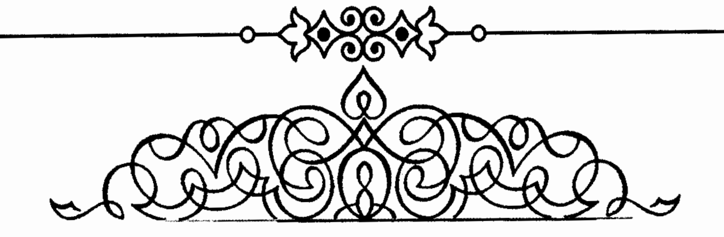
إن تتبع مصطلح المجاز منذ ظهوره، وعبر المسالك التي سار فيها وصار إليها، يُمدنا بالنتائج التالية:

١ ـ ظهر المجاز لفظًا مع أبي عبيدة، وربما قبله، واصطلاحًا مع الجاحظ، وكان ابن قتيبة هو واضع أول «تعريف أولي» له. لكن ظل هناك اضطراب في المدلول وخلط بينه وبين الصور البيانية الأخرى. لقد ولدت ثنائية الحقيقة والمجاز في مناخ جدلي ساخن، يدل عليه حوار النفي والإثبات الذي كان ابن قتيبة أحد أطرافه.

٢ ـ في ميدان الدراسات الإعجازية، تطور اللفظ، فجاء أول تعريف للاستعارة عند الرماني، وأسهم الخطابي والباقلاني ثم الجرجاني في صياغة نظرية النظم، وبدأت تصنيفات المجاز. فهيمن على ميدان البلاغة الرغبة في تحديد الصور البلاغية وتصنيفها وتقنينها، مع السكاكي وابن الأثير وغيرهما، ثم صار بفضل ذلك مصطلحًا نقديًّا، ومؤشرًا في مقاييس تصنيف الكلام الأدبي حسب الجودة والصواب والفائدة والقرب والبعد. لقد ارتبط المجاز في الأغلب بالكلمة الواحدة، وبقي الخلط والاضطراب قائمًا بين التخييل والتحقيق، واللغوي والعقلي، واختُلف في تحديد الشواهد، وفي مدى مطابقتها للأحكام والتعريفات الموضوعة لها.

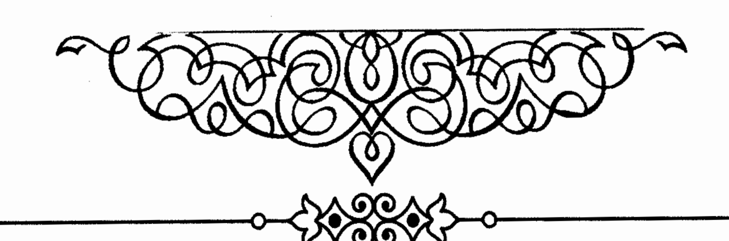
٣ ـ في أصول الفقه، صار المجاز إلى الارتباط بقضايا أُخر: أهمها طبيعة اللغة وأصلها، وأنواع الألفاظ ووظائفها، مما قاد البحث الأصولي اللفظي إلى إشكالات تتعلق بتعريف الحقيقة والمجاز، وطبيعة العلاقة بينهما، وأنواع القرائن والعلاقات والأسباب، إلى جانب الخلاف في الجمع بين الحقيقة والمجاز، وفي مسألة إثبات المجاز أو نفيه في اللغة والقرآن الكريم.

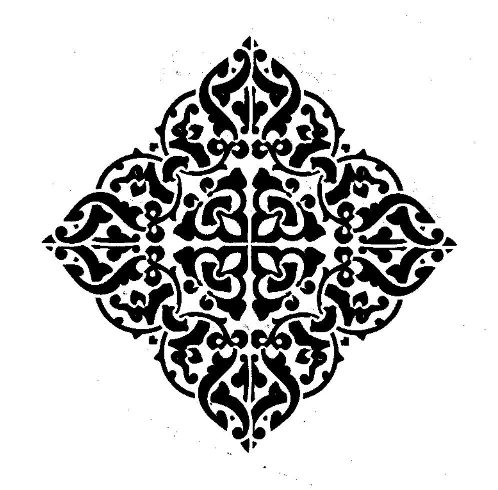
٤ ـ إن أغلب تلك الإشكالات اللغوية والأصولية ساهم في بلورتها علم الكلام والفلسفة، لقد ساهم المتكلمون الأوائل في وضع المصطلح وربطه بقضايا العقيدة والتأويل، وجاءت بلاغة الفلاسفة لتضع الأسس المكينة للقول المجازي ونظرية التأويل بربطه بثنائيات الظاهر والباطن والعامة والخاصة سواء في التيار الرمزي ذي الأصول الأفلوطينية الباطنية، أو الصوفية، أو في التيار المجازي عند ابن رشد، على الرغم من أن الحكماء الأوائل لم يضعوا تحديدًا تامًّا للفظ المجاز.

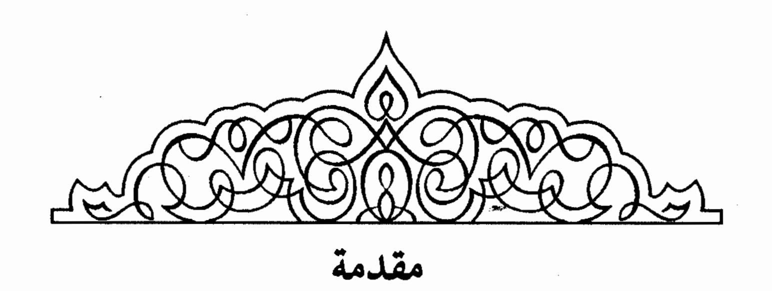


الباب الثاني

أبعاد نظرية المجاز
عند ابن تيمية







مقدمة

دخول المجاز إلى البلاغة العربية ـ كما مر في الباب الأول ـ ارتبط بتيار بلاغي وكلامي عريض، لم يستقل في غالبيته عن الخلفيات المذهبية، فأصبح المجاز صورة من الصور البلاغية المتداولة بين البلاغيين والنقاد، وأساسًا من أسس التأويل عند المتكلمين والفلاسفة والصوفية. ومع ذلك، تعرض تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز إلى نقد متعدد الإشكال (من قبل فقهاء ولغويين وأصوليين..) لكن نفي المجاز عند هؤلاء ظل متميزًا بصفتين: **أولًا**: أنه نفي لا يقوم على مقاييس واضحة. **وثانيًا**: أنه لم يحظ بدراسة دقيقة وموسعة، وإحاطة بأسباب الموضوع وأبعاده ونتائجه. وكانت لهاتين الصفتين السلبيتين اللتين ميزتا مواقف النفاة، نتائج دعمت موقف المثبتين، ومنذ القرن السابع الهجري احتد الجدال بين الطرفين، وجاء ابن تيمية ليعيد النظر في ما سار عليه المثبتون والنفاة، محاولًا تجاوزهما معًا.

لقد جرد ابن تيمية القول في الحقيقة والمجاز في ثلاثة نصوص رئيسية:

(أولها): «رسالة الحقيقة والمجاز»، وهي عبارة عن تحليل نقدي شامل وموسع لنص عن الحقيقة والمجاز للآمدي في كتاب الإحكام، وهي تقع في ٩٨ صفحة منشورة ضمن الفتاوي: ٢٠/٤٠٠ ـ ٤٩٧.

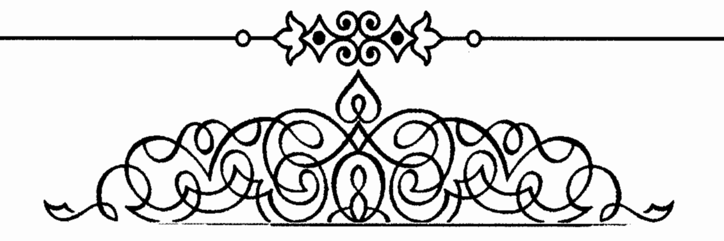
(ثانيها): «الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز في الصفات» وهي رد

على سؤال ورد عليه من شيخ من المدينة المنورة، وهي تقع في ٢٤ صفحة منشورة ضمن الفتاوي: ٦/٣٥١ ـ ٣٧٣.

(وثالثها): فصول من كتاب الإيمان ـ صفحة ٧٩ وما بعدها ـ مقسمة إلى مستويين: (أحدهما) عام: يدرس ثنائية الحقيقة والمجاز لغة وعقلًا وشرعًا. (والثاني) مستوى خاص: مرتبط بدلالة الأعمال على الإيمان.

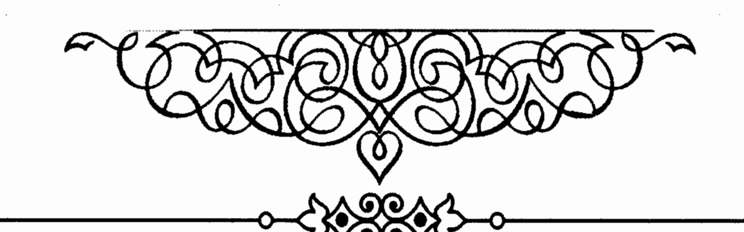
كل ذلك فضلًا عن شذرات متفرقة في باقي مؤلفات ابن تيمية الأخرى.

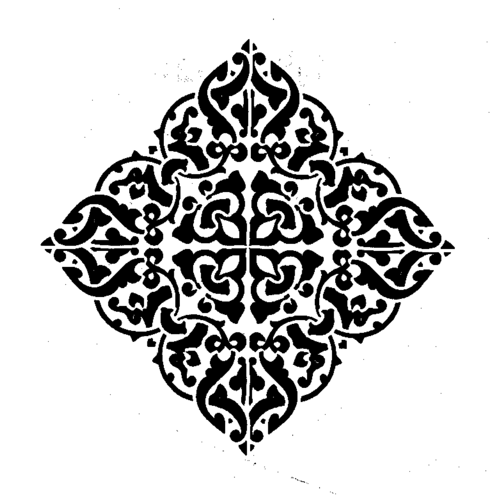
إن مسألة الحقيقة والمجاز عند ابن تيمية ترتبط بمناخ جدلي تتداخل فيه البلاغة والمنطق والعقيدة والأصول والفلسفة، ونظرًا لكون الجانب الأصولي لا ينفصل عن النظرية اللغوية والعقدية والمنطقية لابن تيمية، بل هو الخلفية التي ننظر من خلالها إلى كل هذه الأبعاد، فقد تم التركيز على الجانب اللغوي بدراسة تاريخ المصطلح ونقد الحدود التي حد بها، ومناقشة ابن تيمية لبعض الآراء اللغوية المخالفة، ثم الجانب المنطقي: منهجًا في التفكير والاستدلال عنده، ثم الجانب العقدي: أصولًا وقواعد، فكان مدار هذا الباب على أبعاد ثلاثة: تمثل الجوانب النظرية لمناقشة ابن تيمية لقضية الحقيقة والمجاز، بناء على رؤيته التداولية.

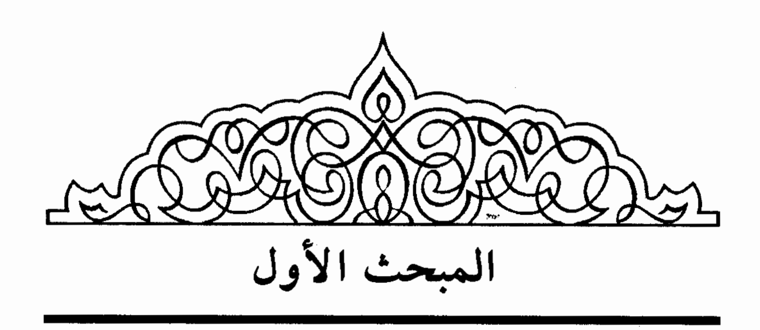


الفصل الأول

البعد اللغوي







المبحث الأول

تاريخ المصطلح

«التفريق [بين الحقيقة والمجاز] اصطلاح حادث، لم يتكلم به العرب، ولا أمة من الأمم، ولا الصحابة والتابعون، ولا السلف»[(1)].

هذا هو المبدأ العام الذي يبني عليه ابن تيمية موقفه من الجانب التاريخي لمسألة الحقيقة والمجاز: نشأة وتطورًا. ويتضمن عنصرين، أحدهما: حدوث المصطلح في البيئة الإسلامية وغيابه عند العرب الأوائل وعلماء السلف، ومجتهدي العلوم الإسلامية. والثاني غياب المصطلح، بالمعنى الذي قصدوه عند الأمم السالفة أيضًا.

١ ـ حدوث المصطلح في البيئة الإسلامية:

١ ـ ١ ـ وجود التقسيم وتطوره:

يرى ابن تيمية أن «تقسيم الألفاظ الدالة على معانيها إلى حقيقة ومجاز، وتقسيم دلالتها والمعاني المدلول عليها إن استعمل لفظ الحقيقة والمجاز في

---

(١) رسالة الحقيقة والمجاز: ف ٢٠/٤٥٢، ٤٥٤، وينظر: كتاب الإيمان، تعليق وتصحيح جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص٨٠.

المدلول أو في الدلالة، فإن هذا كله قد يقع في كلام المتأخرين»[١]. ويحدد فترة «وجود» اللفظ، ثم «ظهوره»، ثم «انتشاره» بعبارات أدق فيقول: «تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز إنما اشتهر في المائة الرابعة، وظهرت أوائله في المائة الثالثة، وما علمته موجودًا في المائة الثانية إلّا أن يكون في أواخرها»[٢].

أما انتشاره في المائة الرابعة فمعلوم من جهة تداوله عند طوائف كثيرة من الأصوليين والمفسرين والفلاسفة والنقاد وأهل البلاغة. وأما ظهور أوائله في القرن الثالث، فلأن المصطلح كان قد بدأ يشق طريقه إلى البلاغة على يد أبي عثمان الجاحظ، وإلى الميادين الأخرى على يد بعض المعتزلة، مع بدء احتدام الجدل في شأنه بين ابن قتيبة ونفاة المجاز. وأما وجوده في المائة الثانية فقد بين ابن تيمية أن «أول من تكلم بلفظ المجاز: أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه، ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة، وإنما عنى بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية»[٣].

وأما قبل ذلك، فإن هذا التقسيم، فيما يرى ابن تيمية، لم يقل به أحد من العرب، إذ لم ينقل إلينا كتابة، ولا مشافهة أن أحدًا من العرب الذين نزل فيهم القرآن، استخدم كلمة «مجاز»، فإنها لفظة لم تنحت بمعناها الاصطلاحي إلّا في فترة متأخرة. لقد أبطل ابن تيمية دعوى إجماع أهل الأعصار على نقلهم هذا التقسيم عن العرب[٤]، ورأى أن هذا إنما هو قول طائفة ظنوا «أن هذا مما أخذ من الكلام العربي توقيفًا، وانهم قالوا: هذا

---

(١) الإيمان: ٧٩ ـ ٨٠.
(٢) نفسه، ص٨١.
(٣) نفسه، ص٨٠، وينظر: الفتاوي الكبرى، ابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م، ج٥، ص١٨ ـ ١٩.
(٤) الحقيقة والمجاز: ف ٤٥١/٢٠ ـ ٤٥٤.

حقيقة وهذا مجاز(...) وكان هذا من جهلهم لكلام العرب»[١]، ويبين ابن تيمية أن هذه الدعوى التي أوردها الآمدي غلط وجد أيضًا في كلام طائفة كأبي الحسين البصري وغيره[٢].

ينبغي أن يفرق في تاريخ المصطلح بين وجهين من النظر ـ عند ابن تيمية ـ: الوجه الاستعمالي للصور البيانية عند أهل اللغة، والوجه العلمي المقعد لها عند علمائها. أما الأول فمجاله قضية الوضع والاستعمال من حيث نقد الحدود[٣]، حيث يرى ابن تيمية استحالة إثبات وضع سابق على الاستعمال[٤]، ويتعجب من هذه الدعوى التي تقول: إن أهل الوضع سموا بعض الألفاظ حقائق وبعضها مجازات[٥]. وأما الوجه الثاني: فإن «من اعتقد أن المجتهدين المشهورين وغيرهم من أئمة الإسلام وعلماء السلف قسموا الكلام إلى حقيقة ومجاز، كما فعله طائفة من المتأخرين كان ذلك من جهله وقلة معرفته بكلام أئمة الدين وسلف المسلمين»[٦]. فالصحابة والتابعون وهم أعلم الناس بالقرآن الكريم واللغة التي نزل بها، لم يعرف عن أحدهم بأنه قال بهذا التقسيم، كما أن كل المصنفات التي تركها عصر التدوين ـ وهو عصر التقعيد للعلوم الإسلامية من منابعها قبل اختلاطها بالثقافات الأجنبية ـ لا نعثر فيها على هذا التقسيم:

ـ ففي علم التفسير، لم يرو المفسرون هذا التقسيم عن «أحد من الصحابة الذين فسروا القرآن وبينوا معانيه، وما يدل في كل موضع، فليس

---

(١) نفسه، ٤٠٣، وينظر: ص٤٥٣.
(٢) نفسه، ٤٥٣، الإيمان: ٨٠.
(٣) وهو المبحث الثاني من هذا الفصل.
(٤) ينظر مثلًا: الإيمان: ٨٢.
(٥) الحقيقة والمجاز: ف ٢٠/٤٥٤.
(٦) نفسه، ٤٠٠.

منهم أحد قال: هذا اللفظ حقيقة، وهذا مجاز، ولا ما يشبه ذلك، لا ابن مسعود ولا أصحابه، ولا ابن عباس وأصحابه، ولا زيد بن ثابت وأصحابه، ولا من بعدهم ولا مجاهد ولا سعيد بن جبير، ولا عكرمة، ولا الضحاك، ولا طاوس، ولا السدي ولا قتادة ولا غير هؤلاء»(١).

ـ أما في الفقه وأصوله، فإنه «إذا كان اسم الأصوليين يتناول المجتهدين المشهورين المتبوعين، كالأئمة الأربعة، والثوري، والأوزاعي، والليث بن سعد، وإسحاق بن راهويه، وغيرهم، وإن كان مقصود الأصوليين من جرد الكلام في أصول الفقه عن الأدلة المعينة كما فعله الشافعي وأحمد بن حنبل ومن بعدهما، وكما فعله عيسى بن أبان ونحوه، وكما فعله المصنفون في أصول الفقه من الفقهاء والمتكلمين؛ فمعلوم أنه أول من عرف أنه جرد الكلام في أصول الفقه هو الشافعي، وهو لم يقسم الكلام إلى حقيقة ومجاز، بل لا يعرف في كلامه من كثرة استدلاله وتوسعه ومعرفته الأدلة الشرعية أنه سمى شيئًا منه مجازًا، ولا ذكر في شيء من كتبه ذلك، لا في الرسالة ولا في غيرها»(٢)، أما عند الحنفية فإن «محمد بن الحسن له في المسائل المبنية على العربية كلام معروف في الجامع الكبير وغيره، ولم يتكلم بلفظ الحقيقة والمجاز»(٣). ولم يذكر الإمام مالك لفظ المجاز، «وإنما وجد في كلام أحمد بن حنبل لكن بمعنى آخر»(٤)، فإن ابن حنبل قال في كتاب الرد على الجهمية «في قوله: «إنا و«نحن» ونحو ذلك في القرآن: هذا من مجاز اللغة...، أي مما يجوز في اللغة»(٥).

---

(١) نفسه، ٤٥١.

(٢) الحقيقة والمجاز: ف٢٠/٤٠٢ ـ ٤٠٣.

(٣) الإيمان: ٨٠.

(٤) الحقيقة والمجاز، ف ٢٠/٤٥٢.

(٥) الإيمان: ٨٠، وينظر: الفتاوي الكبرى: ١٩/٥. ونص كلام ابن حنبل هو: «أما قوله إنا=

ـ أما في علوم اللغة العربية، فإنه «لم يوجد أيضًا تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز في كلام أئمة النحو واللغة، كأبي عمرو بن العلاء[١]، وأبي عمرو الشيباني[٢]، وأبي زيد[٣]، والأصمعي، والخليل وسيبويه (...)، ولا يعلمه أحد من هؤلاء عند العرب»[٤].

وهكذا، فإن القرون الثلاثة الأولى من تاريخ العلوم الإسلامية، وهي أكثر القرون غنى وصفاء لم تشهد هذا التقسيم. على أن هؤلاء الذين قالوا بهذا التقسيم ليس فيهم «إمام من أئمة المسلمين الذين اشتغلوا بتلقي الأحكام من أدلة الشرع»[٥]، بل «ليس فيهم إمام في فن من فنون الإسلام، لا التفسير ولا الحديث ولا الفقه، ولا اللغة ولا النحو... بل أئمة النحاة لم يقسموا هذا التقسيم»[٦].

=معكم فهذا في مجاز اللغة، يقول الرجل للرجل: إنا سنجزى عليك رزقك إنا سنفعل بك كذا، وأما قوله إنني معكما أسمع وأرى فهو جائز في اللغة، يقول الرجل الواحد للرجل سأجرى عليك رزقك أو سأفعل بك خيرًا» (الرد على الزنادقة والجهمية، الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق محمد حسن راشد، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٩٣هـ، ص١٨ ـ ١٩).

(١) ابو عمرو بن العلاء بن عمار التميمي المازني البصري، كان له منزلة خاصة في العلم باللغة والنحو والقراءات، توفي في قول الأكثرين سنة ١٥٤هـ . وفيات الأعيان، أبو العباس بن خلكان، تح، إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت(د.ت)، ٣/٤٦٦ ـ ٤٧٠، النشر في القراءات العشر، الحافظ أبو الخير بن الجزري، دار الفكر، (د.ت)، ١/١٣٤.

(٢) ابو عمرو الشيباني، إسحاق بن مراز، كان راوية أهل بغداد، واسع العلم باللغة والشعر، ثقة في الحديث، ت: ٢٠٥هـ، وقيل ٢١٣. ينظر: وفيات الأعيان ١/٢٠١ ـ ٢٠٢، بغية الوعاة، السيوطي، ١/٤٣٩ ـ ٤٤٠.

(٣) أبو زيد الأنصاري، سعيد بن أوس بن ثابت. اللغوي البصري، من أئمة الأدب، ت ٢١٤هـ، وقيل ٢١٦هـ . ينظر ترجمته في: وفيات الاعيان ٢/٣٧٨.

(٤) الحقيقة والمجاز، ف ٢٠/٤٠٤ ـ ٤٠٥، ٤٥٢.

(٥) نفسه، ٤٠٤ ـ ٤٠٥.

(٦) نفسه.

١ ـ ٢ ـ دور المتكلمين في نشأة المصطلح:

إن هذا التقويم التاريخي لوجود لفظ المجاز وظهوره واشتهاره، كما عرضه ابن تيمية، يستهدف رفع الحاجة إليه في عملية فهم الخطاب الشرعي، لذلك فسر ابن تيمية ظهور هذا الاصطلاح بالعامل الكلامي، ذلك أن ظهور هذا الاصطلاح «كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين»[١] لذلك، فإن «هذا التقسيم موجود في كتب المعتزلة ومن أخذ عنهم وشابههم»[٢]. والسبب في ذلك ارتباط مفهوم التأويل عند المتكلمين بثنائية الحقيقة والمجاز.

إن ابن تيمية يرى أن الأصول التاريخية والفكرية للتأويل والمجاز أصول واحدة، فإن مقالات المعتزلة، في نظر ابن تيمية، ترجع إلى المرجئة التي قادت بدعة التأويل بالرأي والقياس، بزعامة بشر المريسي المرجئي، ولهذا يرى ابن تيمية أن مصادر التأويل «ترجع إلى اليهود والصابئين والمشركين»[٣]، وأن وسيلة ذلك هي الترجمة، إذ «لما عربت الكتب الرومية واليونانية في حدود المائة الثانية، زاد البلاء مع ما ألقى الشيطان في قلوب الضلال ابتداء من جنس ما ألقاه في قلوب أشباههم، ولما كان في حدود المائة الثالثة: انتشرت مقالة الجهمية بسبب بشر بن غياث المريسي وطبقته»[٤]. إن أصل مقالة التأويل، إذن، كان «مأخوذًا عن تلامذة المشركين

---

(١) الإيمان: ص٨٠.
(٢) الحقيقة والمجاز: ف ٢٠/٤٠٤.
(٣) الحموية الكبرى: ف٥/٢٢.
(٤) نفسه، والمريسي هو: بشر بن غياث بن أبي كريمة أبو عبد الرحمن المريسي، المتكلم شيخ المعتزلة، كان مرجئًا، وإليه تنسب طائفة المريسية، توفي سنة ٢١٨. ترجمته في: وفيات الأعيان، ١/٢٧٧ ـ ٢٧٨، البداية والنهاية، ١٠/٢٨١.

والصابئين واليهود»[(١)]. وكان للمريسي ـ والمرجئة عمومًا ـ الدور الريادي في وضع أسس مقالة التأويل والفهم المجازي للنص الديني.

يخلص ابن تيمية من هذا، إلى أن ثنائية الحقيقة والمجاز ثنائية حادثة، ارتبط ظهورها بالمسلك الكلامي لخدمة أغراض مذهبية اعتزالية، مبينًا غلط من نقل عن أهل الأعصار إجماعهم على الإقرار بها، وغلط من قام بنفس النقل عن الأصوليين، ومكذبًا دعوى التواتر فيه، ومتحديًا مثبتيه بإيراد خبر واحد متواتر عن أهل الأعصار من المتقدمين في الموضوع[(٢)].

غير أن هنا سؤالًا لا بد من إثارته: فمعلوم أن ابن تيمية قرر أن القول بالمجاز جاء مصاحبًا لقضية الإيمان والعمل، على يد الجهمية والمرجئة. والجهمية هم أتباع جهم بن صفوان الذي نسب له بعض مصنفي الفرق قوله: إن الأعمال إنما تنسب إلى الإنسان مجازًا، فكيف يتلاءم هذا التقرير عند ابن تيمية مع قوله: إن المجاز لم يكن موجودًا في القرن الثاني؟

إن نسبة القول بالمجاز في الإيمان للجهم نفسه فيها نظر، فقد مات الجهم عام ١٢٨هـ. ولم يكن كتاب أبي عبيدة قد ظهر بعد، فالأرجح أن هذا الاصطلاح لما شاع عند الجهمية والمرجئة المتأخرين نسب للجهم من باب إطلاق اسم مؤسس الفرقة أو المذهب على أتباع فرقته ومذهبه، كما يقال: قال مالك، والمقصود مذهبه. على عادة بعض تصانيف المتأخرين. كما أن الجهم لم يترك أقواله مدونة وإنما تعرف نظرياته مما نسبه إليه غيره. لكن، خارج النطاق الكلامي توجد إشارات لألفاظ بيانية كالحذف أو الاتساع أو الاستعارة عند بعض أهل اللغة والأصول في القرن الثاني، فما علاقتها بمصطلح المجاز؟

---

(١) نفسه، ٢٥.

(٢) ينظر: الحقيقة والمجاز: فف ٢٠/٤٥٣ ـ ٤٥٤.

١ ـ ٣ ـ علاقة الإشارات البيانية قبل أبي عبيدة بالمصطلح:

ذهب بعض الدارسين إلى نقد ذلك التقويم التاريخي للاصطلاح الذي قدمه ابن تيمية، ورأوا أن المجاز قد وجد بالفعل قبل أبي عبيدة خلال القرن الثاني للهجرة، وذهبوا في ذلك مذهبين:

أحدهما: أن بذور المصطلح ترجع إلى سيبويه وأبي عمرو بن العلاء والفراء حيث ذكروا لفظ الاتساع ولفظ الاستعارة، وذكروا وجوهًا بيانية تدخل في المجاز، ومثلوا لها بنفس الأمثلة عند المتأخرين، من القرآن الكريم والشعر(١)، وهذا يدل على وجود التقسيم في القرن الثاني الهجري. لكن مع ذلك، يقر أصحاب هذا الرأي بأن أبا عبيدة لم يَعْنِ بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة(٢)، وأن هؤلاء المتقدمين حين أشاروا هذه الإشارات لم يعرفوا هذه الألفاظ اصطلاحيًا(٣). وأن التقسيم إنما ظهر مع الجاحظ واضحًا(٤)، بل استشهد بعضهم بابن تيمية في هذه المسألة(٥)، بينما اضطرب البعض بين منهجين: منهج اللجوء إلى الإشارات البلاغية لدى الأوائل لتفسير ما التبس من مصطلحات المتأخرين، ومنهج تفسير إشارات الأوائل على ضوء تحديدات المتأخرين وتفسيراتهم(٦).

---

(١) يمثل هذا الاتجاه: فتحي عبد القادر فريد في لمحات بلاغية في معاني القرآن للأخفش...: ص٦ ـ ٧، ٢٥ وما بعدها. ومحمد بدري عبد الجليل في أثر المجاز في الدرس الغوي: ص٤١ ـ ٤٣. وأحمد مطلوب في معجم المصطلحات البلاغية وتطورها: ص٨٢ ـ ٨٣، ٥٨٩.

(٢) لمحات بلاغية...ص ١٨ ـ ٢٨، المجاز وأثره في الدرس اللغوي: ٤٣ ـ ٤٥، معجم المصطلحات البلاغية..: ٥٨٩.

(٣) نفس المعطيات السابقة ونفس الصفحات.

(٤) معجم المصطلحات البلاغية: ٥٨٩ ـ ٥٩٠.

(٥) نفسه، ٥٨٩.

(٦) ينظر هذا الاضطراب عند فتحي عبد القادر فريد في: لمحات بلاغية في معاني القرآن...ص ٦ ـ ٧، ٢٥.

أما المذهب الثاني، فيرى أن المجاز عرف باسمه ورسمه وحده عند أولئك المتقدمين[١]. ذكره سيبويه[٢] والفراء وأبو عمرو بن العلاء تحت لفظ الاتساع والاختصار، وخروج الاستفهام إلى الإنكار والتوبيخ والتعجب والأمر، والنداء إلى ما لا يعقل. لقد مهد هؤلاء للاستعارة التمثيلية والمجاز العقلي، والاستعارة المكنية، والمجاز المرسل[٣]. بل أكبر دليل على وجود المجاز في القرن الثاني ـ على الحد الذي حده المتأخرون[٤] ـ هو وروده عند أبي زيد القرشي في كتابه «جمهرة أشعار العرب» إذ وضع له مقدمة عنوانها: «اللفظ المختلف ومجاز المعاني» مهد لها بتمهيد يفيد أنه أراد بالمجاز ما استقر عليه البحث عند المتأخرين[٥]، وهي قوله: «وقد يداني الشيء الشيء وليس من جنسه، ولا ينسب إليه، ليعلم العامة قرب ما بينهما، وفي القرآن مثل ما في كلام العرب من اللفظ المختلف ومجاز المعاني»[٦].

إن المنهج الذي سلكه هذا المذهب في إثبات وجود المجاز في القرن ٢هـ هو تفسير إشارات الأوائل وبعض مباحثهم، كالحذف والاختصار

---

(١) يمثل هذا الاتجاه بعض خصوم مذهب ابن تيمية أمثال: منصور عويس: (ابن تيمية ليس سلفيًّا)، دار النهضة العربية، مصر، ١٩٧٠، ص٣١ ـ ٣٤. وعبد العظيم المطعني: (المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع..).

(٢) ينظر: الكتاب، لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٧، ١/٢١٠ ـ ٢١٢.

(٣) المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم، المطعني، ينظر الصفحات: ١/٨، ١١ ـ ١٣ ـ ٣٦، ٣٨ ـ ٥٩ وغيرها.

(٤) نفسه، ١/٨.

(٥) المجاز في اللغة والقرآن الكريم: ١/١٤٨. وينظر: جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، أبو زيد القرشي، تح وتعليق: محمد علي الهاشمي، دار القلم، دمشق، ط٢، ١٩٨٦م: ج١/١١٣ ـ ١١٤.

(٦) ينظر: الجمهرة: ١/١١٣.

والإيجاز والزيادة والاتساع، وورود ألفاظ مثل استعارة ومجاز عندهم، على أنها تشير إلى نفس دلالاتها عند المتأخرين من أهل البلاغة والنقد..، وظاهر أن هذا ليس بسديد للأسباب التالية:

(أولًا): أن هؤلاء المتأخرين أنفسهم مضطربون في تحديد الصور البلاغية وضبط تعريفاتها وأمثلتها[١]. فلفظ التوسع أو الاتساع ـ مثلًا ـ عرف بأنه «استعمال اللفظ للدلالة على أكثر مما وضع له»[٢]، وذلك بسبب قوة اللفظ واحتماله تعددًا في المعاني، مثل فواتح السور[٣]، فقد قال التهانوي: إن أوائل السور قد تكون من نوع الألفاظ التي هي وسط بين الحقيقة والمجاز، كالأعلام المستعملة في المشاكلة[٤]، وذهب جمهرة من الأصوليين واللغويين إلى أن استعمال اللفظ للدلالة على أكثر مما وضع له ليس من المجاز بل هو حقيقة وإلى هذا المذهب أشار ابن تيمية في رسالة الحقيقة والمجاز، حيث رأى هؤلاء أن استعمال اللفظ في بعض ما وضع له ليس هو استعماله في غير ما وضع له «بناء على أن بعض الجملة لا يسمى غيرًا عند الإطلاق، فلا يقال: ...الواحد من عشرة أنه غيرها، ولا ليد الإنسان أنها غيره»[٥]، وذكر ابن تيمية ارتباط هذا بمسألتي العموم والخصوص والأمر والنهي، وما يلحق بهما من جميع أنواع التخصيصات كالصفة والشرط والغاية والبدل والاستثناء[٦]. وهي مسائل يحلها ابن تيمية على أساس قاعدة التجريد والتقييد كما سيأتي.

---

(١) وقد مر تفصيل ذلك في مسالك الباب الأول وفصوله.
(٢) المعجم المفصل في علوم اللغة، ص٣٩.
(٣) ينظر: معجم المصطلحات البلاغية: ٢٧ ـ ٢٩، الكليات، الكفوي، ١/٣٤، الشامل: معجم في علوم اللغة العربية ومصطلحاتها، محمد سعيد أسبر وبلال جنيدي، دار العودة، بيروت، ط٢، ١٩٨٥، ص٤٨.
(٤) كشاف اصطلاحات الفنون: ١/٢٤٤.
(٥) رسالة الحقيقة والمجاز: ف ٢٠/٤٨٣.
(٦) نفسه، ٤٨٤.

وعلى هذا يكون وجود لفظ الاتساع عند الأوائل ـ بذلك المعنى ـ ليس هو محل النزاع بين ابن تيمية والمثبتين، لأنه لا يتضمن مفهوم المباينة والتعارض، ولذلك فإن ما ذكره سيبويه ـ مثلًا ـ من أن العرب وضعت قولها «الويل له» للخبر والدعاء، إنما قصد به ـ كما قيل عن حق ـ أنه يجوز أن يراد به الدعاء ويجوز أن يراد به الخبر[١]، «أي أن سيبويه إنما يبرز الإمكانات الدلالية للتركيب في أكثر من سياق»[٢] إنه «ليس إلى المجازية في شيء، بل هو من مستتبعات التراكيب»[٣]. وهذا هو الحجر الأساسي في بناء نظرية ابن تيمية في إشكال الحقيقة والمجاز: أن ما يسمى عند المثبتين «لفظًا مجازيًا» هو عند ابن تيمية أحد الإمكانات الدلالية للفظ، والسياق هو الذي يعينها. ومعلوم أن جمهور الدارسين يذهبون إلى أن الظواهر البلاغية عمومًا كالاستعارة والتشبيه والمجاز تميزت عند أهل البلاغة بصفتين: أنها لم تتحدد تعريفاتها ونظرياتها إلّا في فترة متأخرة بعد أبي عثمان الجاحظ. وأن تلك التحديدات عرفت اضطرابات في كيفية تعريفها وتصنيفها والاستشهاد عليها. وقد أجمل التهانوي الأمور التي اختلف فيها بين البلاغين أهي من الحقيقة أم من المجاز في ستة[٤] أمور هي: الحذف والكناية والالتفات والتأكيد والتشبيه، والتقديم والتأخير[٥].

أما الحذف فقد أقر عبد القدر الجرجاني[٦] وغيره أن ليس كل حذف

---

(١) إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز: ٩٧ ـ ٩٨.
(٢) إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز: ٩٨.
(٣) نفسه، ٩٩.
(٤) كشاف اصطلاحات الفنون: ١/٢٤٤ ـ ٢٤٥.
(٥) وذهب بعض المحدثين إلى اعتبار هذه الأمور التي سميت «انحرافات» مجرد قواعد للنحو التوليدي، مثلًا، فالزيادة في المبنى زيادة في المعنى، والحذف لغرض في المعنى يحدده السياق والمقام... ينظر: في تحليل لغة الشعر، د.خليل أحمد عمايرة، التواصل اللساني، مجلد٦، عدد ٢/١ ـ ١٩٩٤، ص٣٧/٤٢.
(٦) ينظر: أسرار البلاغة، الجرجاني، ٣٦٢، ٣٦٣.

مجازًا[١]، وأما الكناية فجمهور البلاغيين العرب مختلف في عدها من المجاز[٢] واما الالتفات فإن البهاء السبكي عده حقيقة وسكت عنه الآخرون[٣]، وأما التأكيد فزعم قوم أنه مجاز، والصحيح حسب التهانوي أنه حقيقة[٤]، وأما التقديم والتأخير فقد عده قوم من المجاز، وقال آخرون: ليس منه إذ ليس فيه نقل لما وضع له إلى ما لم يوضع له. وأما التشبيه، فالاختلاف فيه أشد، وقل من يعتبره مجازًا ـ وخاصة إذا ذكرت الأداة ـ سواء عند البلاغيين العرب أو في البلاغة الغربية قديمها وحديثها[٥]. إن «التشبيه التام ينتمي إلى أصل اللغة (المعنى الحقيقي للغة)»[٦]، إذ «اللفظة التي أدخلتها المشابهة تظل تحتفظ بمعناها الحقيقي»[٧]. ولا تفرض أي تحويل أو انزياح في الدلالة[٨]. وأما الاستعارة فالاضطراب في تحديدها أشد[٩]، وقد لاحظ هاينريكس أن الذين استخدموا كلمة (استعار) من

(١) معجم المصطلحات البلاغية، مطلوب، ص٥٩٨، فلسفة البلاغة، رجاء عيد، ٢١٧ ـ ٢١٩.

(٢) ينظر نماذج من اختلافاتهم في: فلسفة البلاغة...، رجاء عيد: ص٤٢٢ ـ ٤٤٠، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، أحمد مطلوب، ٥٦٨ ـ ٥٧٠.

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ١/٢٤٤.

(٤) نفسه.

(٥) معجم المصطلاحات البلاغية، ص٥٩٧، كشاف اصطلاحات الفنون: ١/٢٤٤ ـ ٢٤٥، وتنظر الباب الأول: المجاز في البلاغة والإعجاز والنقد، وبالنسبة للبلاغة الغربية ينظر: البلاغة، مدخل لدراسة الصور البيانية، فرانسوا مورو، ترجمة الولي محمد وجرير عائشة، البيضاء، ط١، ١٩٨٩: ص٣٠ ـ ٤٠. والاستعارة والمجاز المرسل، ميشيل لوكيرن، ترجمة جميل حلا صليبا، منشورات عويدات، بيروت، ط١، ١٩٨٨، ص١٠٥ ـ ١٢٨.

(٦) يد الشمال، آراء حول الاستعارة، مجلة فصول، مجلد ١٢، عدد ٤، سنة ١٩٩١، ص٢٠٠.

(٧) الاستعارة والمجاز المرسل: ١١٠.

(٨) نفسه، ١١١ ـ ١١٣.

(٩) ينظر مسألة التعريف في فصل المجاز في البلاغة والإعجاز والنقد من الباب الأول.

الأوائل إنما قصدوا بها ضرب المثل[١]، كما أنها أخذت بمعناها اللغوي، لذا فالاستعارة عندهم لم تكن تعني تحول الاستعمال الحقيقي إلى استعمال مجازي، ولكنها تحول الأشياء الحقيقية إلى أشياء تخييلية[٢].

(ثانيًا): أن نص أبي عمرو بن العلاء الذي أورده المطعني دليلًا على معرفة الأوائل بالاستعارة[٣] يدل على أن هؤلاء العلماء لم يعرفوا الاستعارة وإن ذكروها مصطلحًا ومثالًا[٤]، وهو من الغموض بحيث يتيح الفرصة لتأويله طبقًا للمفهوم الجديد للاستعارة، «ولكن عندما نستمد حكمنا من الشواهد وتعليقات المنظرين الأوائل عليها، يتبين أن المفهوم «القديم» للاستعارة ظل ثابتًا بصورة ملحوظة»[٥]، أي ذلك المفهوم الأصلي لها حيث لا تحول الاستعمال الحقيقي للكلمة إلى استعمال مجازي[٦].

لقد وضع أبو عثمان الجاحظ تحديدات أكثر للاستعارة، لكن جهوده في ذلك ظلت «فتية»[٧]، حتى إذا بلغنا إلى الرماني (المعتزلي)، لم يبق شك في أن نقل العبارة يحدث بين معناها الحقيقي ومعناها المجازي[٨]. ثم لم يتفق

---

(١) يد الشمال، فصول، ص١٩٨.

(٢) نفسه، ١٩٩.

(٣) والنص ـ كما أورده ابن رشيق في العمدة ـ تعليق على بيت لذي الرمة يقول فيه:
أقامت بها حتى ذوى العود والنوى   وساق الثريا في ملاءته الفجر
وقد علق عليه أبو عمرو قائلًا: «ألا تراه كيف صير له ملاءة ولا ملاءة له، وإنما استعار هذه اللفظة»: العمدة، ١/٤٦١. والبيت (من الطويل) في ديوان ذي الرمة، رواية أبي العباس ثعلب، شرح الإمام أبي نصر أحمد بن حاتم الباهلي، تح: عبد القدوس أبو صلح، مؤسسة الإيمان، ط٢، ، ١٩٨٢، ج١/٥٦١.

(٤) معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مطلوب: ٨٣.

(٥) يد الشمال...، مجلة فصول، عدد سابق، ص١٩٩.

(٦) نفسه.

(٧) نقد الشعر عند العرب... أحمد الطرابلسي، ص٥٩.

(٨) ينظر: تعريف الرماني للاستعارة في مسلك الإعجاز والبلاغة في الباب الأول.

المتأخرون على تقسيمها وتحديدها كل الاتفاق(١). ولما كان قد تقرر عند جلة من الدارسين أن التصنيفات والتعريفات البلاغية إنما نشأت بفعل التأثر بالمنطق والفلسفة اليونانية، وجو الجدل الكلامي، وكان ذلك سببًا في الاختلافات والاضطرابات في شأنها، نفيًا وإثباتًا وتحديدًا وتقنينًا(٢)، فمن الصعب أن تحمل نصوص الأوائل ومفاهيمهم دعاوى المتأخرين واصطلاحاتهم.

(ثالثًا): أن مما يقلل من القيمة العلمية لهذا الرأي تناقضه في شأن أبي عبيدة. فمع قوله بأن الذي عبر عنه الرجل أنه المجاز «هو ما فهمه أهل اللغة، وأهل الأدب إلى يومنا هذا، وأنه قسيم الحقيقة»(٣)،

فإنه يقول بوضوح: إن أبا عبيدة لم يرد من كلمة المجاز معناها الاصطلاحي(٤). ثم يقول: إن أبا زيد القرشي سبق أبا عبيدة إلى هذا الاصطلاح، مع أن القرشي قد اختلف في تاريخ وفاته، فقال فريق: أنه توفي ما بين القرن ٣ والقرن ٥هـ ورأى آخرون أنه توفي عام ١٧٠هـ. ولكن المحققين يثبتون رجاحة الرأي الأول، فقد ذهب الدكتور أمجد الطرابلسي إلى أن طريقة تأليف الجمهرة، وما فيها من تناسق وتناظر... يحمل على الاعتقاد أن الكتاب من ثمرة القرن الثالث الهجري(٥). ويدل على هذا أيضًا أن أقدم من ذكره من القدماء ابن رشيق(٦).

---

(١) معجم المصطلحات البلاغية..، مطلوب: ٨٦.

(٢) عرض الدكتور رجاء عيد لهذه الاختلافات والاضطرابات، وكيف انحرفوا عن منهج الأوائل ـ كسيبويه ـ في فهم العبارات اللغوية حسب الذوق اللغوي والسياق الاجتماعي، وذلك في جميع فصول كتابه: (فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور)، وخاصة في الفصل الذي عقده للاستعارة: ص٣١٥ ـ ٣٩٣.

(٣) ابن تيمية ليس سلفيًا، منصور محمد عويس، ص٣١.

(٤) المجاز في اللغة والقرآن الكريم..، المطعني، ٣٨/١.

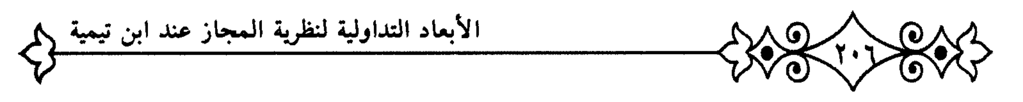
(٥) ينظر الجمهرة: مقدمة المحقق: ١٥/١.

(٦) نفسه.

(رابعًا): احتج هؤلاء بآراء الإمام الشافعي بنص «البيانات الخمسة» الذي أورده في الرسالة، وخاصة باب «الصنف الذي يبين سياقه معناه»(١)، وقالوا: إن فهم الإمام الشافعي لهذه الأساليب هو نفسه فهم علماء البلاغة لها، فأثبت ما يندرج تحته كل صور المجاز، والظاهر والباطن وجهات التجوز (القرائن)، لذا فقد أثبت الشافعي تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز(٢). وليس هذا بمستقيم في هذا الباب، فإن من تأمل كلام الشافعي وجده مناقضا تمامًا لمفهوم المجاز في اصطلاح المتأخرين وقوانينه (بما هو مفهوم قائم على الوضع والنقل)، بل القول بالسياق ـ بمعناه الأصولي ـ يخالف فكرة التناقض بين الظاهر والباطن، والحقيقة والمجاز، التي تغذت من نزعة التأويل الكلامية والصوفية والفلسفية.

إذا تبين هذا، فإننا يمكن أن نطمئن إلى خلو القرن الثاني من المجاز بمعناه الاصطلاحي. ولذلك تم اعتماد قول ابن تيمية هذا من قبل كثير من الدارسين على اختلاف في اتجاهاتهم(٣): فقد أشار إليه رجاء عيد واستصوبه(٤)، وذكره أحمد مطلوب ووافقه على أن «ذلك البحث في الحقيقة والمجاز لم يبدأ إلّا في ذلك العهد الذي حدده»(٥)، ونقل عنه أمين الخولي مجمل ما ورد في نشأة هذا الاصطلاح البلاغي وأول وجوده في كلام المتكلمين في فصل الحقيقة والمجاز من كتاب الإيمان، ووصف

(١) ينظر: الرسالة، الشافعي، ص٥٣ وما بعدها، وخاصة: ٦٢ ـ ٦٤.
(٢) ابن تيمية ليس سلفيا: ٣٣ ـ ٣٤، المجاز في اللغة...، المطعني: ٢/٦٦٣ ـ ٦٨٥.
(٣) البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها: أمين الخولي، القاهرة، (د. ت): ص١٧، معجم المصطلحات البلاغية، مطلوب: ٤٧١ ـ ٤٧٢، فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور: ١٩٢، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، ١٩٩٢، ص١٢٧ ـ ١٢٩.
(٤) فلسفة البلاغة، رجاء عيد: ١٩٢.
(٥) معجم المصطلحات البلاغية..: ٤٧٢.



كلامه فقال: «يلم في هذا الفصل بمسائل أدبية تاريخية قيمة، تنم عن ملاحظة دقيقة، ونظر بعيد...»[(١)]. وأورد حامد أبو زيد النقد التاريخي الذي قدمه ابن القيم في الصواعق المرسلة للحقيقة والمجاز، وهو عين كلام ابن تيمية معنى ومنهجًا، أخذه عنه وحرره، ثم قال: إنها نظرة متميزة إلى تراثنا[(٢)].

٢ ـ غياب المصطلح عند الأمم السابقة:

لم يورد ابن تيمية هذه الملاحظة إلّا على سبيل الإشارة. فهل يحيل بذلك إلى بعض من أسسوا لهذا التقسيم وأثبتوه من أن المجاز خاص باللغة العربية دون سائر اللغات؟ أم إلى وجه آخر من الإشكال وهو مدى خلو نصوص الحكماء (أفلاطون، أرسطو) من تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز؟ يتعلق الجانب الأول بأصل الصور البلاغية، وخاصة المجاز، ويعرف عند الباحثين المعاصرين بمسألة تعليل الاستعارة. وأما الثاني، فيتعلق بالتأريخ النظري للمسألة: وهو إسهام حكماء الأمم السابقة في وضع نظرية التقسيم نفسها.

٢ ـ ١ ـ تعليل المجاز:

ذهب جمهور من اللغويين والبلاغيين والنقاد العرب إلى أن المجاز شيء تنفرد به اللغة العربية دون غيرها من اللغات[(٣)]. وآكد ابن قتيبة لحظة هجومه

---

(١) البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها: ١٧.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل...: ١٢٩.

(٣) ينظر مثلًا: أبو عثمان الجاحظ: الحيوان: ٣٢/٥، ٤٢٦، العمدة: ٤٦٨/١، ٤٥٥، البرهان في وجوه البيان لابن أبي وهب الكاتب، تح: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٦٧، ص١٤٢، الصاحبي في فقه اللغة، ابن فارس: ١٩٦.

على منكري المجاز أن العجم لم يتسعوا في المجاز اتساع العرب[١]، وليس هذا موضع الخلاف المقصود، لأن الواقع اللغوي يشهد بأن وجود الصور البلاغية ليس خاصًّا بلغة العرب[٢] وإنما الخلاف في تعليلهم لذلك، فقد رجع بعضهم إلى ربط ذلك بوظائف اللغة، بينما رجع آخرون إلى منشأ اللغة.

أما الذين رجعوا إلى وظائف اللغة، فقالوا: إن الوظيفة الإقناعية والجمالية للغة عامة اقتضت وجود العبارة المجازية[٣]. وقد انتقد ابن تيمية في ـ هذا السياق ـ تبرير ثنائية الحقيقة والمجاز عند الآمدي تبعًا لوظائف المجاز، التأثيرية والمجازية كالخفة على اللسان ومساغته في وزن الكلام لفظًا ونثرًا، والمطابقة والمجانسة والسجع وقصد التعظيم والتحقير...، ورأى أن تراتب فن القول لا يرجع إلى تراتب بين الحقيقة والمجاز، وإنما إلى طرق استعمال الحقائق أو القرائن المستعملة[٤].

وإذا كانت طرق التعليل بالوظائف تختلف باختلاف تصور فقهاء اللغة لوظائف اللغة، فإن الاختلاف في التفسير بالمنشأ يتضمن مشكلة تأريخ: أعني تاريخ حياة الصور البلاغية[٥]، وهي مسألة عرض لها الفكر البلاغي واللغوي عند المسلمين، وتبين أن الصور البلاغية قد تأخذ في تطورها منحى معاكسًا لما هو مألوف، فيصبح المجاز حقيقة، وذلك في حالة

---

(١) تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، ١٥.

(٢) وقد أرجع الدكتور جابر عصفور هذا التصور إلى الرغبة في الرد على الشعوبية، ينظر: الصورة الفنية: ٢٣٤.

(٣) ينظر: طرق تعليل المجاز بالوظيفة الجمالية عند العرب في: الصناعتين: ٢٦٨، العمدة: ٤٥٦/١، المثل السائر: ٢٥/١، وعند الغرب في البلاغة القديمة، بارث: ١٦٠، الاستعارة والمجاز المرسل، لوكيرن: ص١٣٧ وما بعدها.

(٤) الحقيقة والمجاز: ف ٤٦٢/٢٠ ـ ٤٦٣.

(٥) البلاغة، فرانسوا مورو: ٥٩.

المجاز المشهور أو الاستعارة الميتة[١]، والوجه الثاني لهذه المسألة هو قضية الوضع والاستعمال فالحقيقة هي الوضع الأصلي، والمجاز خرق لذلك الوضع[٢]، وقد انتقد ابن تيمية الوجهين معًا انطلاقًا من مبدأ رئيس: وهو استحالة الدراسة التاريخية للألفاظ واستعمالاتها عند الأمم عامة والعرب خاصة، وإنما المعلوم لنا هو الاستعمال الآني لها[٣].

يرتبط تعليل المجاز أيضًا بعلاقة اللغة بالمعاني، ولكن على نحوين متقابلين: إما لأن المعاني أوسع من الألفاظ مما يجعل الفكر يلجأ إلى استعمال الألفاظ في غير حقائقها الأصلية[٤]، وهذا راجع في نظر البعض إلى عجز في الفكر البشري «فاللغة الحقيقية فقيرة لا تفي بجميع الحاجيات»[٥]، وإما لأن المعاني أقل من الألفاظ: مما يجعل الألفاظ تنزاح من مواضع إلى أخرى. وقد أرجع البعض هذا إلى «جرأة» المستعمل للمجاز وقدرته و«إقدامه»[٦].

وذهب فريق من اللغويين كابن جني إلى رأي لم يستصوبه ابن تيمية أيضًا وهو جعل اللغة كلها مجازًا، أو تكاد. وهو رأي عممه بعضهم وربطه بتعليل

---

(١) ينظر مثلًا: كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ٢٣٨/١، البيان العربي..، بدوي طبانة، : ٢٧٩، بلاغة الخطاب وعلم النص ١٣٨، صور من تطور لغة الشعر العربي الحديث عن طريق المجاز، أحمد محمد قدور، عالم الفكر، م٢٠ عدد ٣، ١٩٨٩، ص١٩١ ـ ١٩٩.

(٢) أي الحقيقة أسبق تاريخيًا من المجاز: ينظر مثلًا: الحروف، الفارابي، تح محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠، ص١٤١.

(٣) سيأتي تفصيل هذا النقد في المبحث الثاني من هذا الفصل، إن شاء الله، وينظر كتاب الإيمان ٨٢ ـ ٨٨، الحقيقة والمجاز: ف ٤١٠/٢٠، ٤٥٤، ٤٦٢.

(٤) ويعود هذا التعليل إلى أبي عثمان الجاحظ، ينظر: الحيوان، ٢٠١/٥.

(٥) وهو موقف ابن رشيق في العمدة: ٤٦٨/١.

(٦) البلاغة القديمة، بارث: ١٦١، البلاغة، مورو: ٥٩، الاستعارة والمجاز المرسل، لوكرن: ١٣١ ـ ١٣٤.

المجاز بالمنشأ حيث رأوا أن اللغة في الأصل كلها مجاز[١]، لأن المجاز (أو الصورة عامة) مرتبط بالخيال والهوى والعاطفة وهو أول ما عرفه الإنسان قبل أن يرتقي إلى مراحل المعرفة العقلية النظرية، التي أدرك فيها الحقائق[٢]. إن هذا التفسير يجعل العودة إلى المجاز عودة إلى الطبيعة، وإلى الأصل، إذ المجاز لغة طبيعية ثانية[٣]. وهذه هي المفارقة التي استند إليها ابن تيمية في نقد ذلك التقسيم. لكن في سياق آخر: إذا كانت الصور المجازية خطابًا طبيعيًّا للغة، وكانت كل اللغة استعارات، أمكن أن يقال أيضًا: إنها كلها حقائق، وإنما الفرق حينئذ في السياقين اللفظي والتداولي الذي ترد فيه العبارة. ذلك هو المقياس الذي ينتظم نصوص ابن تيمية الثلاثة في دراسة الحقيقة والمجاز: لغويًّا وأصوليًّا ومنطقيًّا وعقديًّا.

٢ ـ ٢ ـ نظرية المجاز عند حكماء الأمم السابقة:

هل يمكن اعتبار نصوص الحكماء الأوائل سباقة إلى وضع تقسيم الكلم إلى حقيقة ومجاز؟ أم أن النقاد والفلاسفة العرب هم أول من قام بذلك؟

أولًا: عند السابقين على أرسطو: لقد أرجع ابن تيمية بعض الأفكار المرتبطة بمسألة الحقيقة والمجاز إلى أصول قديمة: تمتد إلى اليهودية

---

(١) كما يرى روسو وهوجو ونيتشه وباشلار وغيرهم. ومع إقرار باشلار بأن الصورة الشعرية هي أصل الوعي، فهو يفرق بين الصورة والاستعارة، ويرى أن الاستعارة صورة مصطنعة ومزيفة! فالصورة عنده إدراك تلقائي لحلم اليقظة. ينظر: جماليات المكان، غاستون باشلار، ترجمة غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط٣، ١٩٨٧، ص٣٤، ٨٨ ـ ٩٠.

(٢) محاولة في أصل اللغات. جان جاك روسو، ترجمة محمد محجوب، الدار التونسية للنشر: ١٩٨٥، ص٣٦، البلاغة القديمة، بارث: ١٦١ ـ ١٦٣، الاستعارة والمجاز المرسل: ١٣٥ ـ ١٣٦، البلاغة، ف. مورو: ٥٨ ـ ٥٩، جماليات المكان، باشلار: ٢٠، ٢٦، ٣١، في تحليل لغة الشعر، أحمد خليل عمايرة، التواصل اللساني، ص٢٠.

(٣) البلاغة القديمة، بارث: ١٦٣.

والباطنية وصابئة حران والفيثاغوريين والأفلاطونيين، ومن أهم هذه الأفكار: قضية التأويل الرمزي الباطني وثنائية الظاهر والباطن، والأسرار العرفانية...[(١)]. وربط ذلك أحيانًا بحديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: (لا تقوم الساعة حتى تأخذ أمتي بأخذ القرون قبلها شبرًا بشبر، وذراعًا بذراع، فقيل: يا رسول الله كفارس والروم، فقال: ومن الناس إلّا أولئك؟) وجاء فيه أيضًا في رواية أبي سعيد الخدري: (قلنا يا رسول الله؛ اليهود والنصارى، قال: فمن؟)[(٢)]... وقد قرر محمد السيد الجليند أن ابن تيمية جعل هذه المصادر هي أصول مقالات الفلاسفة وأن التأويل المجازي قد عرف لدى الإغريق منذ الفيثاغوريين وفيلون الاسكندري، واستمر مع المدرسة الرواقية، والأفلاطونية الحديثة، ثم انتقل إلى العلم الإسلامي[(٣)] بواسطة النصرانية واليهودية.

فإذا ثبت هذا، كيف تسنى لابن تيمية أن يقرر بأن تقسيم الكلم إلى حقيقة ومجاز لم تعرفه أمة من الأمم؟

إن ما ذكر عن وجود التأويل الرمزي عند الإغريق الفيثاغوريين صحيح إذا قصد به اتخاذهم الأمثال والرموز وسيلة للتعبير عن حقائقهم. لقد جعلوا المعرفة سرًّا من الأسرار خاصًّا بقلة من الحكماء. ولذلك ارتبطت عندهم الحكمة بالسحر. ولكنهم مع ذلك لم يرتقوا بهذه الرمزية الباطنية إلى درجة «البحث العلمي» لها. لقد كانت سلوكًا ثقافيًّا عند حكماء الإغريق وكهنتها. ولذلك كانت هذه الرمزية الباطنية أساسًا في «الحكمة الإشراقية» التي سادت

(١) ينظر مثلًا: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تح: محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، ١٩٧٩: ٦/١٩٧، ٥/٣٦٢ ـ ٣٦٣.

(٢) نفسه، ٦/١٩٦. والحديث في صحيح البخاري، بحاشية السندي، كتاب الاعتصام: ٤/ ٢٦٤.

(٣) الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، محمد السيد الجليند: ص٢٠٢ ـ ٢٠٩.

عند الفرس، فإذا علمنا أن من كتبوا في تاريخ انتقال الفلسفة القديمة إلى العرب، أشاروا إلى دور الفرس في ذلك، فإن المجاز عند الفرس ليس خلاف الحقيقة كما عند العرب، وإنما هو قسم من الاستعارة كما ذكر التهانوي[١]. وقد قال ف. هاينريكس: «إنها لمبالغة جد ضخمة أن نعزو إلى الفرس الإحلال النهائي للاستعارة محل التشبيه»[٢]، «وعلى أية حال، فإن تفصيلات هذا التطور (...) لم تبحث وتدرس بعد»[٣].

إن التنظير العقلي لقضية المجاز والرمز، ودور اللغة في المعرفة والإقناع لم يصل ذروته عند اليونان إلّا مع أرسطو، فهل استطاع أرسطو ـ في منظومته المنطقية ـ أن يؤسس علميًّا للهوة بين العبارة الحقيقية والعبارة المجازية؟

ثانيًا: عند أرسطو: ماذا قال أرسطو بالتحديد عن المجاز؟

ليس في نصوص أرسطو من تحديد دقيق للفظ (Μεταφορα) (ميتافوره)، والتي اختلط على المسلمين ترجمتها إلى الاستعارة أو المجاز أو التغيير..، سوى النص القصير الذي يقع في كتاب الشعر[٤]. كما أن الكلمات الأجنبية التي تعبر عن هذه الظاهرة البلاغية مختلفة: فالفرنسية والأنكلوسكسونية اشتقت الاسم: (Metaphor) أو (Métaphore) من الأصل اليوناني، بينما الألمانية تستعمل لفظًا مغايرًا هو: (Ubertragung). على أن هناك ألفاظًا أخرى تزاحم ـ في اليونانية ـ لفظ (ميتافوره) وفي مقدمتها كلمة (Tropos)[٥]

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ينظر «الاستعارة» من فصل الراء المهملة من باب العين. ولفظ المجاز في ١/٢٢٩.

(٢) يد الشمال: ص٢٢٦.

(٣) نفسه.

(٤) فن الشعر، أرسطو طاليس، ترجمة شكري عياد، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧، ص١١٦، وسيأتي إيراده في البعد المنطقي.

(٥) مع أن الشائع ترجمة كلمة Trope بلفظ «مجاز» فهناك من يرى ترجمتها بعبارة «صورة=

التي شاع استعمالها في البلاغة الكلاسيكية الغربية في العصر الوسيط، وعليها تم نحت اصطلاح علم المجازات: (Tropologie). إلى جانب هذين اللفظين تستعمل أيضًا لفظة: (Figura) اللاتينية في سياقات معينة[١] للدلالة على المجاز، وكثيرًا ما تلتبس أيضًا ـ فيما يلاحظ فرانسوا مورو مثلًا ـ كلمة صورة: «Image» بكلمة محسن «Figure» وكلمة ميتافوره عند أرسطو[٢]. ويقول كراتشوفسكي في مقدمته لكتاب (البديع): إن الاستعارة في المعنى العربي تختلف عن «الميتافر» بالنسبة للغات الاورروبية وأنها أقرب إلى المصطلحين اليونانيين: «Synecdoque» و«Métonymie»[٣]، وهما أيضًا مصطلحان اختلف في ترجمتهما.

إن هذا الاشتباه في الاصطلاح وعدم التطابق بين الصيغ العربية واليونانية وحقولهما الدلالية، وتداخل التصنيفات والشواهد البلاغية، قد جعل الدارسين مختلفين في دور أرسطو في التأسيس لثنائية الحقيقة والمجاز إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول: يرى أن نظرية «الانحراف» التي هي أساس تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز ترجع إلى أرسطو، الذي جعل الاستعارة دليلًا على وجود القدرة على رؤية التشابهات، فنجم عن ذلك فرضية سيئة هي أن

=بيانية» كما في: معجم الموحد لمصطلحات اللسانيات، مجموعة من المؤلفين، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٨٩، ص١٤٧.

(١) فمن الشائع أن عبارة «Sens figuré» تترجم في التقليد المدرسي إلى عبارة «المعنى المجازي»! فإن Figura اللاتينية تعني المظهر وتقابلها Schéma عند الإغريق وتعني عندهم اللباس! ينظر: البلاغة القديمة، بارث: ١٥٢ ـ ١٥٣. وقد يستعمل لفظ «Allégorie» أيضًا بمعنى «المجاز».

(٢) البلاغة، ف. مورو: هامش رقم ٣، ص١٢.

(٣) كتاب البديع لعبد الله بن المعتز وآراء المستشرق كراتشوفسكي، محمد قدوح، مجلة الفكر العربي عدد ٤٦، ١٩٨٧، ص٢٦٣.

الاستعارة انحراف عن النمط الاعتيادي للاستعمال بدلًا من ان تكون المبدأ الحاضر أبدًا في نشاط اللغة الحر[(١)]، وليس هذا خاصًا بالاستعارة، بل الصورة البلاغية كلها تصورت على أنها انحراف منذ أرسطو: تنحرف عما يلائمها للحصول على ما هو أسمى[(٢)]. إنه من خلال التقابل الذي وضعه أرسطو بين المبتذل والملغز، بين القومي والأجنبي، بين المألوف والغريب، انزلق التقابل بين الحقيقي والمجازي، كما يرى بارث[(٣)].

الاتجاه الثاني: يرى أن نظرية الانحراف ولدت متأخرة على يد البلاغة المدرسية بعد أرسطو بقرون. ذلك أن عبارات أرسطو لم تصل بالفعل إلى «التنظير المقنن» لهذه الثنائية، ولا حتى «لحد تام» للفظ المجاز أو الاستعارة. ولقد فسر بعض أصحاب هذا الاتجاه تأخر نظرية الانحراف في تاريخ الدرس البلاغي على ضوء نظرية البلاغة المختزلة التي نشرها جيرار جينيت في عام ١٩٧٠. لقد كانت البلاغة عند أرسطو مجرد نظرية في الصور لا تستحق أية ميزة خاصة: صفحات قليلة عن التشبيه والاستعارة في كتاب (من ثلاث مقالات) مخصص للأسلوب والتركيب، أرض ضيقة، منطقة قفراء، في امبراطورية شاسعة[(٤)]. وأن ديمارسيه في كتابه: مصنف في المجازات Traité des tropes، هو أول من وضع «في مركز الفكر البلاغي التعارض بين الحقيقي والمجازي. وإذن، جعل البلاغة تفكيرًا في التصوير (Figuration) مدارها على المجازي معرفًا قسيمًا للحقيقة، وعلى الحقيقي معرفًا قسيمًا للمجاز، ثم سجن البلاغة في هذا الدوار: دوار الإفراط في

---

(١) فلسفة البلاغة، ريتشاردز، ص٣٧ ـ ٣٨.

(٢) ينظر: Introduction à la Rhétorique, Reboul, p: 75.

(٣) البلاغة القديمة، رولان بارث: ١٥٩.

(٤) ينظر: La Rhétorique restreinte, Figures III, Gerard Génètte, Ed/Seuil, Paris, 1972, p: 21.

الدقة»[١]. وبقدر ما ازداد تقنين البحث البلاغي بقدر ما زاد من تقليص مجال اهتمامها حتى اختصرت في القول المجازي لا غير، وتم حصر الصورة في أضرب محددة، ففقدت بهذا أن تكون نظرية عامة للخطاب[٢].

لقد لاحظ إبراهيم سلامة أن هناك أربع نتائج يمكن استخلاصها من التأمل في نص أرسطو عن الاستعارة وهي: أن أرسطو لا يعرف كلمة الاستعارة، وإنما كلمة «نقل» أو تغيير، وأنه لم يعرف الاستعارة ولا التشبيه بتعريف من تعريفاته المنطقية الجامعة المانعة، وأنه لم يفرق بين الاستعارة والتشبيه، فالتشبيه نوع من المجاز والفرق بينهما قليل، وأنه أخيرًا لم يفرق بين المجاز والصورة إلّا بأداة التشبيه. وعليه، فإن كلمة استعارة غير موجودة في مادة البلاغة اليونانية، بل هي من وضع العرب، وخاصة الجاحظ[٣].

عمومًا، ليس الغرض هنا نصب الدليل على أن ابن تيمية كان قد سبق إلى ملاحظة غياب التقنين التنظيري في تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز عند أرسطو، ذلك أن إشارة ابن تيمية في صيغتها العامة، لا تكفي لاستخلاص هذه النتيجة. وإنما قصارانا التأكيد على أن الدور الذي قدمته فلسفة البلاغة الأرسطية كان منطقيًّا أكثر مما هو بلاغي. ولذلك تأسس مصطلح المجاز على يد الفلاسفة والبلاغيين والمتكلمين والنقاد العرب بشكل جديد على «الأسس المنطقية» الأرسطية، وفي مقدمتها: مفهوم ثبات الحقيقة، والتصور التراتبي لليقين والخطاب والناس. واكتسى عندهم مضامين مغايرة، وتعريفات خاصة، وتصنيفات جديدة لم يعرض لها أرسطو في كتاب الشعر

(١) نفسه، ٢٣.

(٢) ينظر: Esquisses sur une théorie figurale de discours, J.L.Galay, p: 394, 396 - 399, La Rhétorique restreinte, G. Génètte, p24، بلاغة الخطاب وعلم النص، ص٩٧.

(٣) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان: ١١٢ ـ ١١٣.

ولا كتاب الخطابة. وما عرض له إنما هو «تقسيم جامد لا يمكن أن يحدد كل إشكال التعبير الاستعاري أو يحصيها»[(١)].

إن ههنا سؤالًا لا يمكن الغفلة عنه، وهو هل كون المجاز اصطلاحًا حادثًا يكفي للطعن في قيمته العلمية؟ فإن العلوم الإسلامية وضعت اصطلاحات كثيرة بعد المائة الثانية للتعبير عن قواعد اللغة والشرع وحينئذ ألَا يكون النزاع في اسم المجاز مجرد نزاع لفظي؟

إن ابن تيمية يورد هذا الإشكال في معرض حديثه عن اصطلاحات النحاة، فإن العرب «لم تتكلم باصطلاح النحاة التي قسمت بعض الألفاظ: فاعلًا، واللفظ الآخر مفعولًا، ولفظًا ثالثًا مصدرًا، وقسمت بعض الألفاظ معربا وبعضها مبنيًا (...) لكنه اصطلاح مستقيم المعنى، بخلاف من اصطلح على لفظ الحقيقة والمجاز، فإنه اصطلاح حادث وليس بمستقيم في هذا المعنى، إذ ليس بين هذا وهذا فرق في نفس الأمر، حتى يخص هذا بلفظ وهذا بلفظ، بل أي معنى خصوا به اسم الحقيقة وجد فيما سموه مجازًا، وأي معنى خصوا به اسم المجاز يوجد فيما سموه حقيقة، ولا يمكنهم أن يأتوا بما يميز بين النوعين»[(٢)].

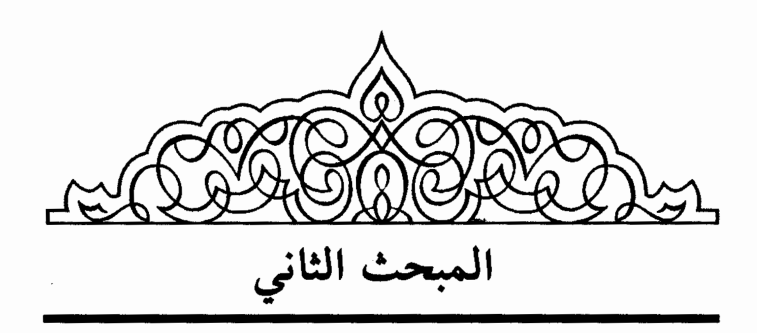
ليست المسألة إذن مسألة تطور طبيعي في اصطلاحات العلوم، ولا يصح أن يقال مثلًا: إن الشافعي إن كان لم يصرح بلفظ المجاز، فلأنه كان في طور لا يعنى بذكر المصطلحات ويكتفي بذكر مدلولاتها وحقائقها[(٣)]. فإن ظهور المجاز على يد أبي عبيدة كان قبل تأليف رسالة الشافعي ـ فقد ألف أبو عبيدة كتاب المجاز ـ فيما ترويه كتب التراجم تم سنة ١٨٨هـ، بينما

(١) الصور الفنية، جابر عصفور، ص٢٠٤.
(٢) الحقيقة والمجاز: ف٢٠/٤٥٢.
(٣) إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز: ص٣٣، ٩٣.

ألف الشافعي الرسالة بعد ذهابه إلى مصر بعد سنة ١٩٩هـ ـ فإن قيل: لم يقصد أبو عبيدة بالمجاز معناه الاصطلاحي، فقد رفع الإشكال، وإلّا فإن الإشكال عند ابن تيمية يرجع إلى «استقامة المعنى»، أي حد الحقيقة وحد المجاز، حيث يلاحظ ابن تيمية أنه ليس هناك حد تام للحقيقة والمجاز يعرف طرفي الثنائية ويميز بينهما. لذا، فليس النزاع فيها لفظيًّا، لأن «هذا بحث عقلي»[1] وهو مدار حديثنا في المبحث الثاني.

---

(١) الحقيقة والمجاز: ف٢٠/٤٥٣.



المبحث الثاني

نقد الحدود

يقول ابن تيمية: «تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز، تقسيم مبتدع، لم ينطق به السلف، والخلف فيه على قولين، وليس النزاع فيه لفظيًّا، بل يقال نفس هذا التقسيم باطل، لا يميز هذا عن هذا، ولهذا كان كل ما يذكرونه من الفروق أنها فروق باطلة، وكلما ذكر بعضهم فرقًا أبطله الثاني»[1].

يتضمن هذا النص خلاصة نظرة ابن تيمية إلى حدود الحقيقة والمجاز، فقد بين أن تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز، اصطلاح حادث، وليس بمستقيم المعنى، ولهذا، فالخلف لم يقروا ـ جميعًا ـ بهذا التقسيم، فهناك طائفة من الفقهاء والأصوليين واللغويين والمتكلمين «منعوا أن يكون في القرآن مجاز كأبي الحسن الجزري وأبي عبدالله بن حامد، وأبي الفضل التميمي بن أبي الحسن التميمي، وكذلك منع أن يكون في القرآن مجاز: محمد بن جرير بن منذر وغيره من المالكية، ومنع منه داود بن علي وابنه أبو بكر، ومنذر بن سعيد البلوطي وصنف فيه مصنفًا... وقد أنكر طائفة أن يكون في اللغة مجاز لا في القرآن ولا في غيره كأبي إسحاق الإسفراييني»[2]، ثم إن المثبتين

(١) كتاب الإيمان: ١٠٣.

(٢) نفسه، ٨٠ ـ ٨١.

للمجاز لم يتفقوا على وضع حدود واحدة للحقيقة والمجاز، بل تناقضوا في تعريفاتهم، ولذلك كان عمدة نقد ابن تيمية لهذا التقسيم ثلاثة أمور:

أولًا: أن بعض الخلف لا يقبل بهذا التقسيم، فهو محل نزاع بين المثبتين والنافين له.

ثانيًا: أن تعريفات الحقيقة والمجاز متعددة، فالمثبتون للمجاز اضطربوا في وضع حد واضح وفاصل يميز الحقيقة عن المجاز، مما يجعل النزاع عقليًا وليس لفظيًا.

ثالثًا: أن هذا التعدد في التعريفات ليس تعدد تنوع، بل تعدد تضاد وتناقض، إذ كلما وضع البعض تعريفًا يحدد به الحقيقة والمجاز أبطله البعض الآخر.

لقد عرف البعض الحقيقة بأنها استعمال اللفظ في ما وضع له «وقد يراد بها المعنى الموضوع للفظ الذي يستعمل فيه اللفظ»[(١)]، والمجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وزاد البعض: ولا يدل على معناه إلّا بقرينة، وزاد البعض، في حدة الحقيقة: في اللغة التي فيها التخاطب. وقال البعض: «إن كل مجاز فلا بد له من حقيقة وليس لكل حقيقة، مجاز، فاعترض البعض فقال: اللفظ الموضوع قبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز، فإذا استعمل في غير موضعه فهو مجاز لا حقيقة له»[(٢)] ويقول البعض: «تتميز الحقيقة عن المجاز بالاكتفاء باللفظ، فإذا دل اللفظ بمجرده فهو حقيقة، وإذا لم يدل إلّا مع القرينة فهو مجاز، وهذا أمر متعلق باستعمال اللفظ في المعنى لا بوضع متقدم»[(٣)]. ثم إن المثبتين يجعلون الحقيقة

(١) فتاوي..: ج٥/٢٠٠.
(٢) كتاب الإيمان: ص٨١ ـ ٨٢.
(٣) كتاب الإيمان: ٨٦ ـ ٨٧.

والمجاز تارة من عوارض الألفاظ، وتارة من عوارض المعاني، وتارة من عوارض الاستعمال[١]، بينما قيد البعض الحقيقة والمجاز بالسبق إلى الذهن[٢].

إن ابن تيمية يستعرض هذا الاضطراب في تحديد الحقيقة والمجاز ويناقش الأسس التي ترتكز عليها كل هذه التعريفات وهي: الوضع والاستعمال والقرينة.

١ ـ الوضع والاستعمال:

من الأسس التي يقوم عليها تحديد الحقيقة والمجاز، مفهوم الوضع، حيث إن أغلب التعريفات التي وضعت للتفريق بين الحقيقة والمجاز ترتكز على هذا المفهوم، إذ الحقيقة هي استعمال اللفظ فيما وضع له، والمجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له. فإثبات ثنائية الحقيقة والمجاز يحتاج إلى إثبات الوضع.

ويلاحظ ابن تيمية أن مسألة الوضع تؤول إلى مشاكل ترتبط أساسًا بقضية مبدأ اللغات التي هي قضية فلسفية كلامية محضة.

إن التعريفات التي أعطيت للحقيقة والمجاز إنما تصح «لو علم أن الألفاظ العربية وضعت أولًا لمعان ثم بعد ذلك استعملت فيها، فيكون لها وضع متقدم على الاستعمال»[٣]. ويبين ابن تيمية أن صحة هذا القول تفترض القول «باصطلاحية اللغات»، أي أن «قومًا من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا وهذا بكذا»[٤]. وهذا القول ينسبه ابن تيمية لأبي

---

(١) الحقيقة والمجاز: ف٢٠/٤٥٨ ـ ٤٥٩.

(٢) ينظر الباب الأول الفصل المتعلق بالأصول.

(٣) كتاب الإيمان: ٨٢.

(٤) نفسه.

هاشم بن الجبائي الذي يمثل أحد الأجوبة الأربعة التي وضعها المتكلمون على مسألة مبدأ اللغات(١).

إن مسألة الوضع ـ إذن ـ ذات بعد كلامي يظهر في النزاع بين أبي هاشم بن الجبائي، وأبي الحسن الأشعري في أصل اللغات، فكيف يصح أن تكون ركيزة مقبولة للتفريق بين حد الحقيقة وحد المجاز؟!

إن ابن تيمية يرى أن الوضع مفهوم يستحيل إثباته نقلًا وعقلًا: فمن جهة النقل: «لا يمكن أحد أن ينقل عن العرب، بل ولا عن أمة من الأمم أنه اجتمع جماعة فوضعوا جميع هذه الأسماء الموجودة في اللغة، ثم استعملوها بعد الوضع، وإنما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه من المعاني»(٢). وأما من جهة الاستحالة العقلية، فلا يوجد دليل صريح على أن الوضع يسبق الاستعمال، «بل نحن نجد أن الله يلهم الحيوان من الأصوات ما به يعرف بعضها مراد بعض، وقد سمي ذلك منطقًا وقولًا في قول سليمان: ﴿عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ﴾ [النمل: ١٦] وفي قوله: ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمْلُ ٱدْخُلُوا۟ مَسَٰكِنَكُمْ﴾ [النمل: ١٨]»(٣).

إن النطق والقول يؤكد أن الله تعالى «يلهم الإنسان المنطق كما يلهم غيره»(٤)، وأنه «ألهم النوع الإنساني أن يعبر عما يريده ويتصوره بلفظه، وأن أول من علم ذلك أبوهم آدم، وهم علموا كما علم وإن اختلفت اللغات»(٥)، لذا فإن: «الإلهام كاف في النطق باللغات من غير مواضعة

(١) كتاب الإيمان: ٨٢، وينظر: الكيلانية: ف١٢/٤٤٦ ـ ٤٤٧، وينظر تفاصيل هذا الرأي في إحكام الآمدي: ١/١٦٠.
(٢) كتاب الإيمان: ٨٢.
(٣) نفسه، ٨٢ ـ ٨٣.
(٤) نفسه، ٨٤.
(٥) نفسه، ٨٦.

متقدمة»[١]. بيد أن ها هنا إشكالًا لا بد من الحسم فيه: هل يكفي الإلهام وحده في اكتساب اللغة وتأليف الكلام؟ إن المتكلم له إرادة وتصور، واللفظ وسيلة التعبير عنهما. والإلهام هو تلك القدرة الفطرية التي يتمكن بها المتكلم من التعبير باللفظ عن المعنى: الذي يرتبط بالإرادة والتصور أي بالشعور والعقل. لكن هذا لا يكفي في تحقيق الكلام، فإن هناك جانبًا آخر تشترطه اللغة: وهو البعد التعليمي الاجتماعي، فإن «المولود إذا ظهر منه التمييز سمع أبويه أو من يربيه ينطق باللفظ ويشير إلى المعنى، فصار يفهم أن ذلك اللفظ يستعمل في ذلك المعنى، أي أراد المتكلم به ذلك المعنى، ثم هذا يسمع لفظًا بعد لفظ حتى يعرف لغة القوم الذين نشأ بينهم من غير أن يكونوا قد اصطلحوا معه على وضع متقدم، بل ولا أوقفوه على معاني الأسماء وإن كان أحيانًا قد يسأل عن مسمى بعض الأشياء فيوقف عليها كما يترجم للرجل اللغة التي لا يعرفها»[٢].

وهكذا، فليس معنى كون اللغة إلهامًا أنها ليست اجتماعية ولا تخضع للتطور، بل إن ابن تيمية يميل إلى آراء متقدمة جدًّا في تحليله لطبيعة اللغة، فعلى الرغم من نفيه لمفهوم الاصطلاح والمواضعة، وهي من المفاهيم الهامة في اللسانيات القديمة والمعاصرة معًا، فإنه إنما قصد إلى تجريد البحث اللغوي من الظلال الكلامية القاتمة، خاصة أن القدماء جعلوا الاصطلاح والمواضعة سابقين على الاستعمال، وهو أمر ترفضه المدارس اللسانية المعاصرة. كذلك لعسر الإثبات التاريخي لأصول الألفاظ.

ليس معنى «تعليم» الله آدم اللغة ـ إذن ـ أنه علمه سائر اللغات البشرية «فإن دعوى هذا كذب ظاهر»[٣]، بل ألهمه القدرة على التعبير باللفظ عن

---

(١) نفسه.
(٢) نفسه، ص٨٣.
(٣) كتاب الإيمان: ص٨٤.

المعنى الذي هو إحساس وتعقل. فإذا ثبت أن اللغة مرتبطة بالتنشئة الاجتماعية، وأن الأبناء ينقلون عن الآباء، وإذا علم أن آدم واحد والأمم كثيرة، فكيف تطورت اللغات الكثيرة عن اللغة الآدمية الواحدة؟!

إن آدم كانت له ذرية، وقد أغرقها الله عام الطوفان فلم يبق إلّا نوح وأولاده وهم سام وحام ويافث «ومعلوم أن الثلاثة لا يمكن أن ينطقوا بهذا كله، ويمتنع نقل ذلك عنهم (...) وإذا كان الناقل ثلاثة، فهم قد علموا أولادهم ولو كان كذلك لاتصلت، ونحن نجد بني الأب الواحد يتكلم كل قبيلة منهم بلغة لا تعرفها الأخرى... والذي أجرى الله عليه عادة بني آدم أنهم إنما يعلمون أولادهم لغتهم التي يخاطبونهم بها أو يخاطبهم بها غيرهم... وأيضًا فإنه يوجد بنو آدم يتكلمون بألفاظ ما سمعوها قط من غيرهم»[١].

وبعد أن يستعرض جملة من الدلائل على أن اللغات ليست من أصل لغوي واحد، يعقب ابن تيمية قائلًا: «فبالجملة نحن ليس غرضنا إقامة الدليل على عدم ذلك، بل يكفينا أن يقال هذا غير معلوم وجوده»[٢]، فالبحث في أصل اللغات وتطورها بحث نسبي لا يزودنا بحقائق علمية قطعية، ولذا لا يسلم ابن تيمية بوجود «وضع» متقدم على الاستعمال، وإذا كان موجودًا، فلا يمكن العلم به، وإذا استحال العلم به، استحال تعيين حقيقة اللفظ من مجازه. يقول: «فمن ادعى وضعًا متقدمًا على استعمال جميع الأجناس فقد قال ما لا علم له به، وإنما المعلوم بلا ريب الاستعمال»[٣]. وليس الأمر خاصًا بالوضع الأول للغة عند آدم، بل في كل لغة، لا نستطيع إثبات وضع قبل الاستعمال، ففي اللغة العربية يستدل

---

(١) نفسه، ص٨٤ ـ ٨٥.

(٢) نفسه، ص٨٦.

(٣) نفسه.

المثبتون للمجاز بعبارات مثل: ظهر الطريق وجناح السفر، ونحوهما لكنهم «إن لم يثبتوا أنها وضعت لمعنى ثم استعملت في غيره لم يثبت أنها مجاز، وهذا مما لا سبيل لأحد إليه، فإنه لا يمكن أحدًا أن ينقل عن العرب أنها وضعت هذه الألفاظ لغير هذه المعاني المستعملة فيها»[١].

فهل معنى ذلك أن الوضع يرادف الاستعمال الأول للفظ؟! إن هذا ما سيتم الجواب عليه في الأساس الثاني من حدود الحقيقة والمجاز، وهو أساس الاستعمال.

إن ابن تيمية يورد هذا القول لبعضهم: «وإن قالوا نعني بما وضع ما استعملت فيه أولًا»[٢]، ثم يرد عليه بقوله: «من أين يعلم أن هذه الألفاظ التي كانت العرب تتخاطب بها عند نزول القرآن وقبله لم تستعمل قبل ذلك في معنى شيء آخر؟ وإذا لم يعلموا هذا النفي فلا يعلم أنها حقيقة. وهذا خلاف ما اتفقوا عليه، وأيضًا فيلزم من هذا ألّا يقطع بشيء من الألفاظ أنه حقيقة، وهذا لا يقوله عاقل»[٣]. ومعنى ذلك أنه إذا كان الوضع هو الاستعمال الأول للفظ، فإن حد الحقيقة سيكون هو: اللفظ في استعماله الأول، والمجاز: هو اللفظ في نقله من الاستعمال الأول إلى استعمال ثان، وهذا يقتضي من جديد دراسة تاريخ الاستعمالات التي مر بها اللفظ[٤]، فإن اللفظ قد يكون له أكثر من استعمالين في تاريخ اللغة، وهذا يستحيل العلم به. فيكون جعل الوضع هو الاستعمال الأول تحكمًا لا يقبله

---

(١) ف٢٠، ص٤٠٨ ـ ٤٠٩.
(٢) الإيمان: ٨٨.
(٣) الإيمان: ٨٨.
(٤) أدرك اللغويون المحدثون فكرة تأثير تاريخ الحضارة على تاريخ مجموعة المفردات اللغوية واستعمالاتها الحقيقية والمجازية، ينظر مثلًا: الاستعارة والمجاز المرسل، ميشيل لوكيرن، ص١٧٢ ـ ١٧٤.

العقل. هذا مع إقرار بعض مثبتي المجاز ـ أنفسهم ـ بأن الخوض في منشأ اللغات فضول لا أصل له[(١)]، إذ تتكافأ فيه الأدلة[(٢)]. وإقرار البلاغيين الجدد باستحالة ضبط مفهوم الوضع أو ما أسموه «بدرجة الصفر البلاغية»، أو القاعدة التي يعد المجاز انحرافًا عنها، والاعتراف بأن «درجة الصفر هذه افتراضية في اللغة وليس لها وجود فعلي في غالب الأحيان»[(٣)]، ثم«هم يقسمون الحقيقة إلى لغوية وعرفية... ويقولون إنه قد يغلب الاستعمال على بعض الألفاظ فيصير المعنى العرفي أشهر فيه، ولا يدل عند الإطلاق إلّا عليه فتصير الحقيقة العرفية ناسخة للحقيقة اللغوية، واللفظ مستعمل في هذا الأساس الحادث العرفي، وهو حقيقة من غير أن يكون لما استعمل فيه ذلك تقدم وضع، فعلم أن تفسير الحقيقة بهذا لا يصح»[(٤)].

فها هنا ـ إذن ـ حقيقتان للفظ واحد: حقيقته الأولى: في الاستعمال الأول وهي حقيقته اللغوية، وحقيقته الثانية في الاستعمال الحادث الثاني العرفي الذي نسخ الاستعمال الأول، لذا يلزم من هذا أن تفسير الحقيقة بالوضع لا يصح، إذ اللفظ الواحد يتطور عبر استعمالات شتى وكلها حقائق لذلك اللفظ. لذلك فإن حد الحقيقة والمجاز، استنادًا إلى علاقة الوضع بالاستعمال أمر يتعذر، ولذا كان تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز «لا حقيقة له، وليس لمن فرق بينهما حد صحيح يميز بين هذا وهذا، فعلم أن هذا التقسيم باطل وهو تقسيم من لم يتصور ما يقول، بل يتكلم بلا علم»[(٥)].

---

(١) المستصفى: ١/٣٢٠.
(٢) مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، المطبعة البهية المصرية: ١٣٩٨هـ، ج١/٢٢ ـ ٢٣.
(٣) بلاغة الخطاب وعلم النص، ص٦٧. وينظر: مدخل إلى البلاغة Introduction à la Rhétorique= أوليفيي روبول: ص٧٥، الانزياح الدلالي الشعري: تامر سلام، مجلة علامات في النقد، الندي الأدبي الثقافي، مجلد ٥، ج: ١٩، مارس ١٩٩٦، ص٩١.
(٤) الإيمان: ٨٧ ـ ٨٨.
(٥) نفسه، ٨٧.

نخلص من هذا، إلى أن ابن تيمية يرتكز في نقده لمفهوم الوضع ومفهوم الاستعمال الأول إلى استحالة العلم بأصل اللفظ وتطوره. ذلك أن تبنيه المنطق الاستقرائي واللغة الطبيعية، كما لاحظ بحق محمد مفتاح[١] وحمو النقاري[٢]، هو الذي جعله يرفض تلك الجوانب الفلسفية والتاريخية في دراسة اللغة.

٢ ـ التجريد والقرينة:

إذا ثبت انتقاء الوضع، فإن مناقشة وجود الحقيقة والمجاز ينطلق من استعمال اللفظ في المعنى، فإن «هؤلاء يقولون: تتميز الحقيقة من المجاز بالاكتفاء باللفظ، فإذا دل اللفظ بمجرده فهو حقيقة، وإذا لم يدل إلّا مع القرينة فهو مجاز»[٣] أو أن «الحقيقة ما يفيد المعنى مجردًا عن القرائن والمجاز ما لا يفيد ذلك المعنى إلّا مع قرينة»[٤] أو أيضًا: «الحقيقة هي المعنى الذي يسبق إلى الذهن عند الإطلاق، والمجاز ما لا يسبق إلى الذهن»[٥].

إن هذا التفريق يقوم على أساس: التجريد والإطلاق، والقرينة وقد يصاحب هذه المفاهيم عنصر السبق إلى الذهن. فكيف يناقش ابن تيمية هذه الأسس؟

إن لهذه المسألة جانبين: جانب منطقي وجانب لغوي، وستترك الجانب

---

(١) مجهول البيان، محمد مفتاح، ص٣٦.
(٢) المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، حمو النقاري، الشركة المغربية للنشر: ولادة، ط١، ١٩٩١، ص٢٢٢ ـ ٢٢٣.
(٣) الإيمان ص٨٦ ـ ٨٧.
(٤) نفسه، ص٩٠.
(٥) نفسه.

المنطقي إلى موضعه، ونبسط القول في الجانب اللغوي للمسألة حيث يناقشها ابن تيمية من خلال الأوجه التالية:

٢ ـ ١ ـ نفي التجريد اللفظي:

إذا كان المثبتون لثنائية الحقيقة ومجاز يجعلون الحقيقة هي ما يفيد المعنى مجردًا عن القرائن، فإن ابن تيمية يتساءل عما يقصدون «بالتجريد عن القرائن». فإن كانوا يقصدون القرائن اللفظية، فليس في اللغة حرف أو اسم أو فعل يستعمل مجردًا عن القرائن، «فلا يوجد قط في الكلام المؤلف اسم إلّا مقيدًا، وكذلك الفعل... لا يستعمل قط إلّا مقيدًا، وأما الحرف فأبلغ، فإن الحرف أتي به لمعنى في غيره»[1].

* فالحرف «من حيث هو شيء واحد له الحقيقة المطلقة التي لا تأليف فيها لا توجد... وإنما الموجود الحرف الذي هو جزء من اللفظ أو اسمه إذا لم يوجد إلّا حرف، (...) بل الأعيان الموجودة في الخارج قائمة بأنفسها، كالإنسان... لا يوجد مجردًا عن الأعيان إلّا في ذهن لا في الخارج، فكيف بالحرف الذي لا يوجد في الخارج إلّا مؤلفًا»[2]. فليس هناك حرف هو «جوهر في ذاته» كما يقول الفلاسفة ودعاة التأويل الباطني، فلا يوجد حرف مطلق، كل حرف هو جزء من لفظ، والمعنى يتحدد بتأليف مخصوص للحروف في ألفاظ، . فإن كان اللفظ يتكون من حرف واحد، فليس لأنه حرف مطلق، بل فقط لأنه اسم لذلك اللفظ، أي أن اللغة سمحت بذلك، ومعناه يتحدد حينذاك بسياق الكلام وحال المتكلم ـ على ما سيأتي ـ كقول القائل «ق» وهو يقصد صيغة الأمر لفعل ثلاثي معلول.

---

(١) نفسه، ص٩٠ ـ ٩١.
(٢) الكيلانية لابن تيمية، ف١٢/٤٤٩.

إن الحرف رسم متعين في الخارج جزء يربطه بالكل تأليف مخصوص، وما يوجد في الخارج كالإنسان، لا يوجد إلّا مقيدًا، فهو لا يوجد مطلقًا سوى في الذهن، وهذه قضية فلسفية منطقية، سيفصل ابن تيمية القول فيها في البعد المنطقي والكلامي. وهكذا يتبين أن «الحروف تختلف أحكامها باختلاف معانيها واختلاف المتكلم بها... واختلاف الأحكام إنما كان لاختلاف صفاتها وأحوالها»[(١)].

* وأما الاسم أو الفعل فهو أيضًا لا يوجد مطلقًا مجردًا، فالاسم دائمًا «يستعمل مقرونًا بالإضافة أو لام التعريف؛ ويقيد بكونه فاعلًا ومفعولًا ومبتدأ وخبرًا»[(٢)]. ومعنى ذلك أن للاسم حالين: إما أن يكون مفردًا وحينذاك يكون مقيدًا بالفاعلية أو المفعولية أو غيرها من الصيغ اللفظية على نحو ما سيأتي، وإما أن يكون مؤلفًا مع غيره من الألفاظ في جمل فعلية أو اسمية، وكذلك الأمر في الفعل.

فثبت من كل ذلك: أن «الإطلاق اللفظي، وهو أن يتكلم باللفظ مطلقًا عن كل قيد...، لا وجود له... فلا يتكلم أحد إلّا بكلام مؤلف مقيد مرتبط بعضه ببعض، فتكون تلك القيود ممتنعة الإطلاق»[(٣)].

إن هذه النظرة إلى البلاغة واللغة ترجع إلى خلفية منطقية هامة، فإن البلاغيين القدماء الذين جعلوا الكلمة المجردة تشكل حقيقة في ذاتها كانوا منطلقين من «الخلفيات الميتافيزيقية والفلسفية التي تكمن وراء التحديدات اللغوية والقياسات المجردة»[(٤)]، وابن تيمية الذي ساق «كلام المناطقة

---

(١) نفسه، ف ١٢/٤٤٩ ـ ٤٥٠.
(٢) الإيمان: ٩٠.
(٣) نفسه، ص٩٦ ـ ٩٧.
(٤) مجهول البيان، محمد مفتاح: ١٨.

بأسلوب محكم وفهم جيد»[١] وانتقده، وتبنى منطقا طبيعيًا واقعيًا استقرائيًا، هاجم فكرة «التجريد» أو «الإطلاق».

ولئن كان اللسانيون المعاصرون يرون أن الإسهام الذي قدمه ريتشاردز للبلاغة الجديدة في كتابه فلسفة البلاغة، هو توجيه «نقد لاذع للرأي القائل بأن كل كلمة تملك معناها الثابت، مثلما تملك حروف هجائها»[٢]، وهو ما يسميه ريتشاردز «خرافة المعنى الخاص»[٣]، أي «ذلك الاعتقاد الشائع ـ الذي تغذيه الكتب المدرسية المتخلفة ـ بأن للكلمة معنى ثابتًا محددًا»[٤]. وإذا كان دوسويسر مؤسس اللسانيات المعاصرة التي تعتبر أحد ركائز البلاغة الجديدة يرى أن «معاني الكلمات تتوقف على مواقعها في الجمل واختلافها عن غيرها، وهذا يؤدي إلى طرح الفكرة الشائعة منذ أرسطو القائلة بأن لكل كلمة معنى جعلت له»[٥]؛ فإن ابن تيمية انسجامًا مع منطقه الخاص، قد وضع الإرهاصات الأولى لبلاغة السياق المعاصرة.

لا يعترف ابن تيمية، إذن، بالكلمة المجردة المطلقة التي لها ماهية خاصة، بل يضع الكلمة ضمن نوعين من القيود: قيود لغوية، وهي وضع الكلمة ضمن سياق لغوي محدد، وقيود معنوية وهي السياق الثقافي، أي حال المتكلم وعادته وقصديته، وفهم المستمع أو المتلقي.

---

(١) نفسه.
(٢) بلاغة الخطاب وعلم النص، صلاح فضل، ٢٠، وينظر: فلسفة البلاغة، ريتشاردز، ص٩، ٣٠ وغيرها.
(٣) فلسفة البلاغة، ريتشاردز: ٩.
(٤) نفسه.
(٥) بلاغة الخطاب وعلم النص: ٢٠، وينظر: محاضرات في علم اللسان العام، دي سوسير، ترجمة عبد القادر قنيني، مراجعة أحمد حبيبي، سلسلة البحث السميائي، إفريقيا الشرق، البيضاء، ١٩٨٧، ص١٣٣ ـ ١٣٥.

٢ ـ ٢ ـ القيود والقرائن:

إن ما يسميه مثبتو المجاز قرائن هو مجموع القيود التي تخرج باللفظ من تجريده، وإذا ثبت عدم وجود لفظ مجرد مطلق، فلا وجود لفارق يميز الحقيقة عن المجاز، فاللفظ في أي وضع لغوي كان لا يمكن أن يكون إلّا مقيدًا بمجموعة من القرائن، وهذه القرائن على نوعين: قرائن لفظية وقرائن معنوية:

٢ ـ ٢ ـ ١ ـ القيود اللفظية:

أولًا: الإضافة: إذا ادعى البعض أن العرب استعملت جناح السفر وظهر الطريق على المجاز، فإن ابن تيمية يقول: «هذا لا يقتضي أنهم وضعوا جناح السفر وظهر الطريق، بل هذا استعمل مضافًا إلى غير ما أضيف إليه ذاك: إن كان ذلك مضافًا، وإن لم يكن ذلك مضافًا[١]، فالمضاف ليس هو مثل المعرف الذي ليس بمضاف... وكذلك سائر الأسماء المضافة يتميز معناه بالإضافة»[٢].

فالإضافة وظيفتها زيادة تمييز وتخصيص: «فكل لفظ أضيف إلى لفظ دل على معنى يختص به ذلك المضاف إليه، فكما قيل: يد زيد ورأسه وعلمه ودينه وقوله وحكمه وخبره، دل على ما يختص به، وإن لم يكن دين زيد مثل دين عمرو... فقد يكون اللفظ المضاف واحدًا مع اختلاف الحقائق في الموضعين، كالسواد والبياض، وإنما يميز اللون أحدهما عن الآخر بإضافته إلى ما يميزه»[٣].

وإذن، فعدم اقتران لفظ بلفظ لا يجعل اللفظ حقيقة، كما أن الاقتران لا

---

(١) أي استعمل في صيغة المفرد المعرف، وهو الجناح والظهر.
(٢) رسالة الحقيقة والمجاز، ف ٢٠/٤٠٩.
(٣) رسالة الحقيقة والمجاز، ف ٢٠/٤١١.

يجعله مجازًا. وهنا يقارن ابن تيمية بين اللفظ المركب تركيب مزج أو إسناد أو إضافة وبين اللفظ المجرد عن ذلك التركيب، فهما مختلفان في لغة العرب إعرابًا ومعنى، إذ «يفرقون بينهما في النداء والنفي، فيقولون: يا زيد، ويا عمرو، بالضم... ويقولون في المضاف وما أشبهه: يا عبدالله يا غلام زيد... وكذلك في تركيب المزج، فليس قولهم: خمسة كقولهم خمسة عشر، بل التركيب يغير المعنى. وإذا كان كذلك، فلو قال القائل: الخمسة حقيقة في الخمسة، وخمسة عشر مجاز، كان جاهلًا... وكذلك قولهم جناح السفر والذل وظهر الطريق تركيب آخر أضيف فيه الاسم إلى غير ما أضيف إليه في ذلك المكان، فليس هذا كالمجرد مثل الخمسة ولا كالمقرون بغيره كلفظ الخمسة والعشرين»[(١)]، «بل إذا كان بعلبك وحضرموت ونحوهما مما يركب تركيب مزج بعد أن كان الأصل فيه الإضافة لا يقال إنه مجاز، فما لم ينطق به إلّا مضافًا أولى ألّا يكون مجازًا»[(٢)].

لقد أكد البلاغيون الذين أثبتوا الحقيقة والمجاز على دور الإسناد في التركيب المجازي، ولكن ابن تيمية لا يرى أن الإسناد كاف لتمييز المجاز عن الحقيقة، خاصة بعد انتفاء مفهوم الوضع، «فإن قيل: لفظ الكون والدين والخبر، ونحو ذلك عند الإطلاق يعم هذه الأنواع، فكانت عامة وتسمى متواطئة، بخلاف لفظ الرأس والظهر والجناح، فإنها عند الإطلاق إنما تنصرف إلى أعضاء الحيوان»[(٣)]؛ فإن ابن تيمية يرى أن هذه الألفاظ أيضًا عامة وقد خصصتها الإضافة، «فهي من باب اللفظ العام إذا خص بإضافة أو تعريف، وتخصيصه بذلك كتخصيصه بالصفة والاستثناء والبدل والغاية»[(٤)]

---

(١) نفسه، ص٤٠٩ ـ ٤١٠.

(٢) كتاب الإيمان: ص٩٠.

(٣) رسالة الحقيقة والمجاز، ف ٢٠/٤١١.

(٤) نفسه.

فلفظ الرأس مثلًا قد يقترن بألفاظ أخرى وفي كل وضع يختص بمعنى فقد قالوا: «رأس الدرب لأوله، ورأس العين لمنبعها ورأس القوم لسيدهم ورأس الأمر لأوله ورأس النهر ورأس الحول وأمثال ذلك على طريق المجاز، وهم لا يجدون قط أن لفظ الرأس استعمل مجردًا، بل يجدون أنه استعمل بالقيود»[1].

إن هذا يثبت فساد قولهم أن الرأس عند الإطلاق تنصرف إلى أعضاء الحيوان، فلم تستعمل الرأس إلّا مقيدة بقيود، وكل تركيب إضافة يعطي معنى خاصًا مميزًا، «فإذا قيل رأس العين ورأس الدرب ورأس الناس ورأس الأمر، فهذا المقيد غير ذلك المقيد، ومجموع اللفظ الدال غير مجموع اللفظ الدال هناك، لكن اشتركا في بعض اللفظ»[2]. فالدلالة لا تتحدد بالكلمة المجردة، فهذه غير موجودة في اللغة المتداولة ـ أي في الخارج ـ، وإنما تتحدد «بمجموع اللفظ الدال» ويعني به ابن تيمية كلام المتكلم الذي «هو عبارة عن ألفاظه ومعانيه»[3] التي هي ناتجة عن تأليف إبداعي شخصي من حروف وأسماء متداولة يتلقاها الشخص من اللغة المتداولة[4] حيث الإضافة والتركيب في هذا التأليف لهما الدور الأساس. ولما كانت العناصر الثابتة في اللغة ـ وهي الحروف والأسماء ـ محدودة فلا بد أن تبقى في التأليفات اللغوية عناصر مشتركة، فكل لفظ قابل لأن يضاف إلى جميع الألفاظ الممكنة، «ولا يكون هذا من المجاز... فإذا قيل ابن آدم أولًا، لم يكن قولنا ابن الفرس وابن الحمار مجازًا، وكذلك بنت الإنسان لم يكن

(١) كتاب الإيمان: ص٨٩.
(٢) كتاب الإيمان: ص٨٩.
(٣) الكيلانية، ف١٢/٤٥٦.
(٤) ينظر: نفسه: ٤٥٨.

قولنا بنت الفرس مجازًا، وكذلك إذا قيل رأس الإنسان أولًا لم يكن قولنا رأس الفرس مجازًا، وكذلك في سائر المضافات إذا قيل يده أو رجله»[١].

ويلاحظ ابن تيمية وجود مفارقة عند دعاة التقسيم في هذا المثال: فهم يقولون إن لفظ الرأس عند الإطلاق تعني الحيوان، لهذا فهي حقيقة في الحيوان، مع أن لفظ الحيوان يدخل فيه «الحيوانات الصغار التي لم تخطر ببال عامة الناطقين باللغة، فإذا قيل إنه حقيقة في هذا، فلماذا لا يكون حقيقة في رأس الجبل والطريق والعين؟»[٢]. وبناء على ذلك فإن «سائر ما يضاف إلى الإنسان من أعضائه وأولاده ومساكنه يضاف مثله إلى غيره، ويضاف ذلك إلى الجمادات، فيقال رأس الجبل ورأس العين وخطم الجبل أي أنفه وفم الوادي وبطن الوادي وظهر الجبل وبطن الأرض... فإذا قيل: إن هذا حقيقة وذاك مجاز، لم يكن هذا أولى من العكس»[٣]. إذن فقولهم الرأس عند الإطلاق تنصرف إلى أعضاء الحيوان، فاسد من وجهين: **أولهما**: أن لفظ الحيوان يتراوح بين الإنسان وبين حيوانات دقيقة الصغر كالقمل والنمل ونحوهما فجعلها حقيقة في الجبل والطريق أولى من جعلها حقيقة في القمل والنمل! **وثانيهما**: أن اللفظ الرأس ـ أولًا ـ لا يستعمل قط مجردًا مطلقًا، فهو لا يستعمل إلّا مقيدًا في «مجموع لفظي دال» ـ وثانيًا ـ، فإن «تجريده عن القيود الخاصة قيد»[٤] وهو أمر سنوضحه في قرينتي: الإمساك والوصل.

ثانيًا: الإمساك والوصل: إن الكلام «مجموعً لفظي دال» وهذا المجموع قد يكون من كلمة فأكثر، وليس للكلمة جوهر ثابت، فهي إنما يصبح لها

---

(١) الإيمان: ص٨٩.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه، ص٨٩ ـ ٩٠.
(٤) رسالة الحقيقة والمجاز، ف ٢٠/٤١٣.

معنى باقترانها بغيرها، أو بصيغتها، ومعنى الصيغة هنا هي طريقة تأليف الحروف على وضع يجعل لها دلالة، «ولهذا يقال للأمر صيغة موضوعة له في اللغة تدل بمجردها على كونه أمرًا، وللعموم صيغة موضوعة له في اللغة تدل بمجردها على كونه عاما، فنفس التكلم باللفظ مجردا قيد: ولهذا يشترط في دلالته الإمساك عن قيود خاصة، فالإمساك عن القيود الخاصة قيد»[١] ويعطي ابن تيمية أمثلة لغوية أخرى، فيقول: «إن الاسم الذي يتكلم به لقصد الإسناد إليه مع تجريده عن العوامل اللفظية فيه هو المبتدأ الذي يرفع، وسر ذلك تجريده عن العوامل اللفظية، فهذا التجريد قيد في رفعه، كما أن تقييده بلفظ مثل «كان» و«إن» و«ظننت»: يوجب له حكما آخر»[٢].

إن ابن تيمية يدخل دور المتكلم في تبليغ الدلالة، وهو أمر سنفصل القول فيه في القيود المعنوية. ولكن هذا الدور يتضمن جانبًا لفظيًا، إذ المتكلم يتصرف في اللفظ بصيغ تمكنه من ايصال مراده، ولهذا «كان المتكلم بالكلام له حالات: تارة يسكت ويقطع الكلام ويكون مراده معنى. وتارة يصل ذلك الكلام بكلام آخر بغير المعنى الذي كان يدل عليه اللفظ الأول إذا جرد، فيكون للفظ الأول حالان: حال يقرنه المتكلم بالسكوت والإمساك، وترك الصلة، وحال يقرنه بزيادة لفظ آخر. ومن عادة المتكلم أنه إذا أمسك أراد معنى آخر: وإذا وصل أراد معنى آخر، وفي كلا الحالين قد تبين مراده وقرن لفظه بما يبين مراده»[٣].

والمسألة هنا مرتبطة بنظرية الدلالة. والدلالة ـ بالمعنى المنطقي واللغوي معًا ـ ذات صورتين وجودية وعدمية[٤]: ففي المجال المنطقي العقلي:

---

(١) رسالة الحقيقة والمجاز، ف ٤١٣/٢٠.

(٢) نفسه.

(٣) الفتاوي، ج٤١٣/٢٠، وينظر بعض دلالات السكوت، ـ مثلًا عند أهل اللغة والأصول والتفسير عند محمد بدري عبد الجليل: المجاز وأثره في الدرس اللغوي: ص٩٥ ـ ٩٨.

(٤) ف ٤١٣/٢٠.

الدليل «ما كان مستلزمًا لغيره؛ فإن وجوده يدل على وجود اللازم له، وعدم اللازم له يدل على عدمه»[١]، أما في المجال اللغوي: «فكما أن حروف الهجاء إذا كتبوها يعلمون بعضها بنقطة وبعضها بعدم نقطة؛ كالجيم والحاء والخاء، فتلك علامتها نقطة من أسفل، والخاء علامتها نقطة من فوق والحاء علامتها عدم النقطة... وكذلك يقال في حروف المعاني: علامتها عدم علامات الأسماء والأفعال، فكذلك الألفاظ: إذا قال: علي ألف درهم وسكت، كان ذلك دليلًا على أنه أراد ألفًا وازنة، فإذا قال: ألف زائفة أو ناقصة؛ وإلّا خمسين، كان وصله لذلك بالصفة والاستثناء دليلًا ناقض الدليل الأول. وهنا ألف متصلة بلفظ وهناك ألف منقطعة عن الصلة، والانقطاع فيها غير الدلالة، فليست الدلالة هي نفس اللفظ، بل اللفظ مع الاقتصار عليه وعدم الزيادة عليه»[٢].

وترجع نظرة ابن تيمية لدلالة السكوت في المنطق واللغة هنا إلى نظرية أصولية في الدلالة سبق أن سطر بعضها مجد الدين ابن تيمية ضمن مسائل المفهوم، وخاصة مسألة فحوى الخطاب. وهو أن يكون معنى حكم المنطوق في جانب المسكوت عنه لفظًا أولى وأظهر ظهورًا جليًّا يفهم من سياقه الكلام للعالم والعامي مثل «فلا تقل لهما أف»[٣]. فربط ذلك الحفيد تقي الدين ابن تيمية بقصد المتكلم إلى التنبيه بالأدنى على الأعلى أو عدمه[٤]، وكان قد تبين قبل ذلك دلالة الإمساك عن القول والفعل، والأمر والنهي في أصول أحكام الشريعة[٥]. وبالجملة لا وجود للفظ مطلق عار من القيود،

(١) نفسه، ص٤١٤.
(٢) نفسه، ص٤١٤ ـ ٤١٥.
(٣) المسودة لآل تيمية: ص٣٤٧.
(٤) نفسه.
(٥) نفسه، ص٢٩٨ ـ ٢٩٩.

فاللفظ المفرد غير المقيد بالإضافة يعتبر «ترك الزيادة» فيه قيدًا، إذ هناك علاقة عكسية بين القيد والمعنى: نقصان القيود يزيد من عمومية المعنى، وزيادة القيود يقلل منها «ولهذا يقال الزيادة في الحد نقص في المحدود، وكلما زادت قيود اللفظ العام نقص معناه»[1]، فإذا انعدمت القيود صار المعنى مطلقًا لا حد له، وما هو مطلق لا وجود له إلّا في الذهن، فثبت أنه ما من لفظ له معنى في حياة الناس إلّا وهو مقيد. وإذا كان ذلك كذلك، لم يبق فرق بين ما هو حقيقي وما هو مجازي، فكلاهما لفظ مقيد. ولذلك اضطرب أصحاب هذا التقسيم في تسمية بعض الإضافات مجازات، فالبعض يرى أن حقيقة العين هي الباصرة وعين الشمس وعين الذهب مجاز، «لكن أكثرهم يقولون إن هذا من باب المشترك لا من باب الحقيقة والمجاز»[2]. وهذه مسألة يحلها ابن تيمية بتحليله لطبيعة العلاقة بين اللفظ والمعنى ليبين أنواع الألفاظ، إذ كل نوع تخصه قيود لا توجد عند غيره.

ثالثًا: أنواع الألفاظ: يقسم ابن تيمية الألفاظ في علاقتها بالمعاني إلى قسمين: فمنها ما يتحد ويتعدد معناه، ومنها ما يتعدد ويتحد معناه:

ـ **فالقسم الأول**: يسمى بالمترادفة، وهي نوعان: منها «ما تتباين معانيها كلفظ السماء والأرض، ومنها ما يتفق من وجه ويختلف من وجه كلفظ الصارم والمهند»[3] فالأولى تسمى متباينة والثانية تسمى متكافئة.

ـ **والقسم الثاني**: وهو الألفاظ التي تتحد ويتعدد معناها، فمنها ما «يكون معناها متفقًا وهي المتواطئة، وقد يكون معناها متباينًا وهي المشتركة اشتراكًا لفظيًّا، كلفظ سهيل المقول على الكوكب وعلى الرجل، وقد يكون

(١) نفسه، ص٤١٥.

(٢) الإيمان: ص٨٨.

(٣) رسالة في الحقيقة والمجاز: ف ٤٢٧/٢٠.

معناها متفقًا من وجه مختلفًا من وجه: فهذا قسم ثالث، ليس هو كالمشترك اشتراكًا لفظيًا، ولا هو كالمتفقة المتواطئة، فيكون بينهما اتفاق هو اشتراك اللفظ من وجه وافتراق هو اختلاف معنوي من وجه، ولكن هذا لا يكون إلّا إذا خص كل لفظ بما يدل على المعنى المختص»[١].

ويمكن اختصار هذه الأنواع في الجدول التالي:

أنواع الألفاظ وموقف ابن تيمية منها:

	ما تعدد لفظه واتحد معناه			ما اتحد لفظه وتعدد معناه		
النوع	اتفاق في المعنى	تباين في المعنى	اتفاق من وجه وتباين من وجه	اتفاق في المعنى العام	تباين في المعنى	اتفاق من وجه وتباين من وجه
الاسم	الترادف	التباين	التكافؤ	التواطؤ	الاشتراك اللفظي	الاشتراك المعنوي والافتراق المعنوي (اشتراك جزئي)
المثال	القعود والجلوس	السماء والأرض	الصارم والمهند	الإنسان	المشتري	أسماء المعارف
الحكم	متنازع فيه	متنازع فيه	مقبول	مقبول	متنازع فيه	مقبول

(١) نفسه.

وبحذف الألفاظ المتنازع فيها، يبقي ابن تيمية على أنواع ثلاثة من الألفاظ حسب الجدول التالي:

النوع	اللفظ	المعنى	مقياس اتفاق المعنى وتعدده
التكافؤ	تعدد	تعدد جزئي	ذات الشيء وصفاته
التواطؤ	اتحاد	تعدد جزئي	العام والخاص
الاشتراك الجزئي	اتحاد	تعدد جزئي	القرينة

وبيان ذلك: أن ابن تيمية لا يهتم بالألفاظ المترادفة لأنها موضع نزاع، إذ إن «من الناس من ينكر الترادف المحض»[(١)]، كما أن الاشتراك أيضًا فيه نزاع مشهور[(٢)]، فالبعض لا يسلم «أن في اللغة الواحدة باعتبار اصطلاح واحد، ألفاظًا تدل على معان متباينة من غير قدر مشترك»[(٣)]، وهذا قد يجعل المتباينة أيضًا في موضع نزاع، لأن البعض جعل المترادفة من المتباينة كلفظ الرجل والأسد[(٤)]. فبقيت المتكافئة والمتواطئة والمشتركة اشتراكًا معنويًا جزئيًا، وتتميز هذه الألفاظ بأنها تتفق من وجه وتتنوع من وجه: فالمتكافئة «متفقة من جهة الدلالة على الذات متنوعة في الدلالة على الصفات»[(٥)]. والمتواطئة متفقة في المعنى العام، وتتحدد بالتخصيص، يقول ابن تيمية: «اللفظ إذا استعمل في معنيين فصاعدًا، فإما أن يجعل حقيقة في

---

(١) رسالة الحقيقة والمجاز: ف ٤٢٣/٢٠، وينظر: المحصول في علم الأصول، الفخر الرازي، ٣٤٩/١.

(٢) نفسه، وينظر في ذلك: الإبهاج في شرح المنهاج: ٢٥١/١ وما بعدها، المحصول: ١/ ٣٦٣، إرشاد الفحول: ٢٦ ـ ٢٧.

(٣) الحقيقة والمجاز: ف ٤٢٣/٢٠.

(٤) نفسه، ٤٢٤.

(٥) نفسه.

أحدهما مجازًا في الآخر، أو حقيقة فيما يختص به كل منهما فيكون مشتركًا اشتراكًا لفظيًّا، أو حقيقة في القدر المشترك بينهما وهي الأسماء المتواطئة، وهي الأسماء العامة كلها، وعلى الأول يلزم المجاز، وعلى الثاني يلزم الاشتراك، وكلاهما خلاف الأصل، فوجب أن يجعل من المتواطئة، وبها يعرف عموم الأسماء العامة كلها»[١]. وأما الألفاظ المشتركة اشتراكًا معنويًّا جزئيًّا فإنها «كثيرة في الكلام المؤلف، أو هي أكثر الألفاظ الموجودة في الكلام المؤلف الذي تكلم به كل متكلم»[٢] إذ يدخل ابن تيمية في هذا النوع أسماء الأجناس مثل الرسول والولي والقاضي والتي يعتبرها البعض من المتواطئة التي قد يراد بها المعنى العام أو ما هو أخص منه بحسب ما يقترن بها من إضافة أو لام التعريف[٣]، فلفظ الرسول مثلًا قد يأتي في موضعين بنفس اللفظ مقرونًا باللام كلفظ «الرسول»، «لكن ينصرف في كل موضع إلى المعروف عند المخاطب في ذلك الموضع»[٤] فلما قال جلّ جلاله: ﴿فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾[٥] علم أنه موسى عليه السلام. ولما قال: ﴿لَّا تَجْعَلُوا۟ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًا﴾[٦] علم أنه محمد ﷺ، والذي مكننا من تحديد ذلك هو سياق الكلام، فمثل هذا «لا يجوز أن يقال هو مجاز في أحدهما... ولا يجوز أن يقال هو مشترك اشتراكًا لفظيًّا محضًا... ولا يجوز أن يقال هو متواطئ دل في الموضعين على القدر المشترك فقط، فإنه قد علم أنه في أحد الموضعين محمد وفي الآخر موسى مع أن لفظ الرسول

---

(١) الإيمان: ٩٧ ـ ٩٨.
(٢) الحقيقة والمجاز: ف ٢٠/٤٢٧.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه، ٤٢٨.
(٥) المزمل: ١٦.
(٦) النور: ٦١.

واحد، ولكن هذا اللفظ تكلم به في سياق الكلام من مدلول لام التعريف»[(١)]. فلام التعريف تذهب إلى المعهود والمعروف بين المتكلم والمخاطب[(٢)]. وكذلك أسماء المعارف كالمضمرات وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة وأسماء الأعلام، والمضاف إلى المعرفة، والمنادى المعين، فكلها أسماء تتحد ألفاظها لكنها في كل موضع تدل على «المتكلم المعين والمخاطب المعين والغائب المعين... وهي لا تستعمل قط إلّا مع ما يقترن بها (...) فصارت دلالتها مؤلفة من لفظها ومن قرينة تقترن بها تعين المعروف، وهذه حقيقة باتفاق الناس، لا يقول عاقل: إن هذه مجاز، مع أنها لا تدل قط إلّا مع قرينة تبين تعيين المعروف المراد. فإذا قيل: لفظ «أنا»، قيل يدل على المتكلم مطلقًا، ولكن لم ينطق به أحد قط مطلقًا، إذ ليس في الوجود متكلم مطلق كلي مشترك، بل كل متكلم هو متعين متميز عن غيره»[(٣)].

ويعزز ابن تيمية مقالته في نفي التجريد والإطلاق اللفظي، بنفيه على المستوى المنطقي أيضًا، بتأكيده على الفرق بين الوجود الذهني المطلق والوجود الخارجي المقيد ـ وهي إحدى الأسس المنهجية الهامة في النظرية اللغوية لابن تيمية ـ فلفظ الإرادة ـ مثلًا ـ في قوله تعالى ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٦] استعمل هنا بما يفيد أنه أريد به إرادة الجماد، وإن كان استعماله أكثر في إرادة الحيوان، وإذا اعتبرنا لفظ الإرادة هنا متواطئًا ـ كان القدر المشترك بين معنييه (إرادة الجماد وإرادة الحيوان) أمرًا كليًّا عامًّا، و«لا يوجد كليًّا عامًّا إلّا في الذهن»[(٤)]. وهذا الوجود الذهني الكلي

---

(١) الحقيقة والمجاز، ف٢٠/٤٢٨.

(٢) الاستقامة، ابن تيمية، تح: د. محمد رشاد سالم، نشر: مكتبة ابن تيمية، القاهرة، (د.ت)، ١/٢٢٢.

(٣) الحقيقة والمجاز، ف ٢٠/٤٣٠.

(٤) الإيمان: ٩٨.

المطلق لا يهتم به أهل اللغة، و«لا يحتاجون إلى التعبير عنه، لأنهم إنما يحتاجون إلى ما يوجد في الخارج وإلى ما يوجد في القلوب عادة»[(١)]، وما يوجد في الخارج لا يكون «إلا مضافًا إلى غيره»[(٢)] مقيدًا.

فالعلامات من حيث مراجعها[(٣)]، إما تحيل إلى موجودات متعينة فهي مدركة بالتصور موجودة في القلب أفرادًا متمايزة، وتوجد في الذهن ذوات مجردة من الإضافة، ولكنها مقيدة في الاستعمال (أي في الخارج) بما يبين معناها؛ وإما تحيل إلى معاني (أو أغراض) غير متعينة، فهي لا توجد في الخارج إلّا ملتصقة مضافة إلى ذوات، فهذه يستحيل على الذهن أن يتصورها مجردة، ولا توجد في الاستعمال اللغوي إلّا مضافة، ومثال ذلك في اللغة صفة اللونية والكمية «فلا يوجد في اللغة لفظ السواد والبياض والطول والقصر إلّا مقيدًا بالأسود والأبيض والطويل والقصير ونحو ذلك، لا مجردًا عن كل قيد»[(٤)].

ينظر ابن تيمية ـ إذن ـ إلى اللغة من خلال المتكلم بها أي بوصفها ظاهرة إنسانية حية اجتماعية، وهذا سبب رفضه الإطلاق والتجريد، واهتمامه بسياق اللفظ اللغوي والواقعي.

وانطلاقًا من ربطه بين اللغة وبعدها التداولي، يناقش ابن تيمية مسألة العلاقة بين الدال والمدلول، حيث اختلف القدماء في طبيعة هذه العلاقة،

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه.

(٣) جمع مرجع Référent، ونسمي مرجعًا ما تحيل إليه علامة لسانية في الواقع غير اللساني، كما هو مفصل في تجربة جماعة إنسانية ما... ويعطى اسم المرجع أحيانًا للوضعية (أو السياق) التي تحيل إليها الرسالة. ينظر: Dictionnaire de Linguistique, Larousse, 1991, p: 415.

(٤) الإيمان، ص٩٨.

هل هي علاقة «مناسبة» أم علاقة «اعتباطية». وذلك أنه إن كان بين كل دال ومدلول مناسبة ترجع لماهية اللفظ (أي لطبيعته الصوتية) فكيف يكون للفظين معنى واحد أو لمعنيين لفظ واحد؟ أي أن إثبات المناسبة هنا إنكار للترادف والاشتراك.

إن ابن تيمية، وانطلاقًا من نظرته الخاصة تلك، يقر بالمناسبة والاختلاف معًا، فاللغة بما هي فعل إنساني فإنها تتميز بما يميز الأعمال الإنسانية والحياتية العامة، فيها اختلاف ومناسبة في نفس الوقت «فإن الأمور الاختيارية من الألفاظ والأعمال العادية يوجد فيها مناسبات وتكون داعية للفاعل المختار، وإن كانت تختلف بحسب الأمكنة والأزمنة والأحوال»[(١)]، فاللغة هي من الأمور الاختيارية وهي مثل «المأكول والمشروب والملبوس والمسكن والمركب والمنكح وغير ذلك تختلف باختلاف عادات الناس، مع أنها أمور اختيارية ولها مناسبات، فتناسب أهل مكان وزمان من ذلك ما لا تناسب أهل زمان آخر، كما يختار الناس من ذلك في الشتاء والبلاد الباردة ما لا يختارونه في الصيف والبلاد الحارة مع وجود المناسبة الداعية لهم»[(٢)]. وذلك خلافًا لمفهوم التناسب الطبيعي عند عباد ابن سليمان الصيمري الذي زعم أن الألفاظ دالة على المعاني لذواته. وهذا عند ابن تيمية «باطل باختلاف الاسم لاختلاف الطوائف مع اتحاد المسمى»[(٣)]. إن المناسبة عند ابن تيمية ليست سوى تناسب الدال والمدلول والمقام. وإذا كان الأمر كذلك فليس بين الألفاظ اشتراك محض ولا ترادف تام. وبنفيه للاشتراك اللغوي المحض ينفي ابن تيمية حجة مثبتي المجاز القائمة على وجود الاشتراك.

---

(١) الحقيقة والمجاز، ف٢٠/٤١٧.
(٢) الحقيقة والمجاز، ص٤١٧ ـ ٤١٨.
(٣) المسودة، ص٥٦٣ ـ ٥٦٤.

وبإقراره بالمناسبة «النسبية» بين اللفظ والمعنى، يؤكد مرة أخرى على أنه ليس للفظ ماهية مجردة أي «أن اللفظ لا يدل على المعنى بنفسه من غير قصد أحد»[١]، فكل لفظ له سياق لغوي (أي موجود ضمن تركيب لفظي أو صيغة لغوية) وسياق تداولي (أي متداول في مجتمع معين بين متكلمين محددين). فإذا ثبت ذلك زال الفرق ـ الذي يفترضه التحديد ـ بين الحقيقة والمجاز، وصار الكلام كله حقيقة، والحقيقة ليست واحدة مطلقة، بل متنوعة ونسبية.

رابعًا: استحالة التمييز بين القرائن في تعيين الحقيقة من المجاز: قد يقول قائل: سلمت أن الحقيقة ليست ما وضع اللفظ له، ولا ما جرد عن القيود، فليس هناك لفظ مجرد مطلق؛ ولكن تتميز الحقيقة عن المجاز بتميز القرائن بعضها عن بعض، فإن من القرائن ما يدلنا على أن اللفظ مستعمل استعمالًا حقيقيًا، ومنها ما يدل على استعماله المجازي. لكن ابن تيمية يرد هذا الاعتراض قائلًا في صيغة التحدي: «اذكر الفصل بين القرينة التي يكون معها حقيقة والقرينة التي يكون معها مجازًا، ولن تجد إلى ذلك سبيلًا تقدر به على تقسيم صحيح معقول»[٢]، ولهذا يضطرب دعاة التقسيم في تعيين الحقيقة من المجاز في نفس اللفظ بواسطة القرائن المتصلة: ومن ذلك التخصيص المتصل، كالصفة والشرط والغاية والبدل والاستثناء، فإن طائفة من المصنفين في أصول الفقه جعلت «اللفظ العام المقيد في الصفات والغايات والشروط مجازًا»[٣] وهذا القول يؤدي ـ في نظر ابن تيمية ـ إلى جعل أكثر الكلام مجازًا وهو قول يؤدي إلى إلزامات لغوية كثيرة:

---

(١) الحقيقة والمجاز، ف ٤١٧/٢٠.
(٢) ف: ١٠٢/٧.
(٣) الإيمان ٩٢، وينظر: التبصرة في أصول الفقه، الشيرازي: ١٢٢ ـ ١٢٣.

ـ منها: «أنه إذا وصف المبتدأ والخبر أو استثني منه أو قيد بحال كان مجازًا»(١).

ـ «ويلزمه إذا دخل عليه كان وأخواتها، وإن وأخواتها... فتغيرت معناه وإعرابه أن يصير مجازًا»(٢).

ـ ويلزمه في الجملة الفعلية إذا قيدت بمصدر موصوف أو معدود أن يكون مجازًا كقوله تعالى ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤] وقوله ﴿وَيَنصُرَكَ ٱللَّهُ نَصْرًا عَزِيزًا﴾ [الفتح: ٣](٣).

ـ ويلزمه أن يكون ظرف المكان والزمان وحروف الجر التي تقيد الفعل مجازات. فإذا كان الأمر كذلك، وكان كل ما قيد بقيد مجاز، يتساءل ابن تيمية، «فأين الحقيقة؟»(٤).

فإذا سلم البعض بعدم جعل المتصل مجازًا، وقال: يفرق بين القرائن المتصلة والمنفصلة، فما كان متصلًا فهو حقيقة وما كان منفصلًا فهو مجاز. فهنا احتمالان:

أ ـ فإن كان يعني بالمتصل ما كان في اللفظ، فإن ابن تيمية يلزم القائل بنتائج كثيرة، إذ أن القرائن المتصلة إذا اقتصرت على ما كان في اللفظ، فإن القرائن المعنوية مثل حال المتكلم أو المستمع تصبح قرائن منفصلة(٥)، ويلزم من ذلك:

* أن يكون ما استعمل بلام التعريف لما يعرفه المتكلم والمخاطب

(١) الحقيقة والمجاز، ف ٢٠/٤٨٩.
(٢) الحقيقة والمجاز، ف ٢٠/٤٨٩.
(٣) نفسه.
(٤) كتب الإيمان، ص٩٣..
(٥) نفسه.

مجازًا «كما يقال: قال النبي ﷺ، وهو عند المسلمين رسول الله، أو قال الصديق وهو عندهم أبو بكر، وإذا قال الرجل لصاحبه: اذهب إلى الأمير أو القاضي أو الوالي يريد ما يعرفانه»[١].

* أن يكون الضمير العائد إلى «معلوم غير مذكور كقوله ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ﴾ [القدر: ١] وقوله ﴿حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِٱلْحِجَابِ﴾ [ص: ٣١]... مجازًا، وهذا لا يقوله أحد»[٢].

ب ـ وإذا كان يعني بالمتصل ما كان موجودًا حين الخطاب، فإن الإلزام هنا أشد، لأن «كل متكلم بالمجاز لا بد أن يقترن به حال الخطاب ما يبين مراده وإلّا لم يجز التكلم به»[٣].

إن هؤلاء تجنبوا أن يجعلوا ما كان مع القرينة المتصلة مجازًا «لئلا يكون عامة الكلام مجازًا»[٤] ووضعوا فصلًا لا أصل له، إذ اللفظ الواحد، من حيث هو لفظ مقيد بسياق لفظي وحالي، قد يشتمل في الوقت ذاته على مقيد منفصل ومتصل، ولتجنب هذه الإلزامات ذهب البعض إلى أن الحقيقة والمجاز «من صفات الألفاظ دون القرائن المعنوية، فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع»[٥] ولكن ابن تيمية يتعقب هذا القول ويبطله من عدة أوجه[٦]:

الوجه الأول: استحالة فصل اللفظ عن القرائن المعنوية: إذ اللفظ لم يدل قط إلّا بقرائن معنوية، وهو كون المتكلم عاقلًا له عادة باستعمال ذلك

---

(١) نفسه.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه، ص٩٤.
(٤) رسالة الحقيقة والمجاز، ف ٢٠/٤٨٣.
(٥) نفسه، ٢٠/٤٥٩.
(٦) نفسه، ٢٠/٤٥٩ ـ ٤٦١.

اللفظ في ذلك المعنى، وهو يتكلم بعادته، والمستمع يعلم ذلك، وهذه كلها قرائن معنوية تعلم بالعقل، ولا يدل اللفظ إلّا معها.

الوجه الثاني: أنهم لم يميزوا بين القرائن اللفظية والقرائن المعنوية كما أنهم لم يميزوا من قبل بين القرائن اللفظية المتصلة والقرائن اللفظية المنفصلة.

الوجه الثالث: استحالة تصنيف القرائن إلى ما بها يكون اللفظ حقيقة وما بها يكون مجازًا، إذ ليس هناك ضابط للتفريق بينهما، نظرًا لبطلان الفرق في نفس الأمر.

الوجه الرابع: لو افترضنا أن كل لفظ نطلق عليه اسم «الحقيقة» لا بد أن يقترن به ما يميز معناه؛ أي إنما نسميه حقيقة لما اقترن به، إذ ليس هناك حقيقة عارية من القيود؛ فإن الخصم لن يجد ما يدفع به هذا الافتراض، وكانت كل الألفاظ في كل المواضع حقائق.

الوجهان الخامس والسادس: لو قيل للخصم أيضًا: «أنا أجعل لك لفظ الحقيقة اسمًا للفظ ولما اقترن به مطلقًا، لم يكن لك جواب عن هذا إلّا أن تقول: أنا أجعله اسمًا للفظ والقرينة اللفظية دون المعنوية، وهذا المعنى لو كان صحيحًا لم يكن معك إلّا مجرد تحكم قابلت به تحكمًا، وليس تحكمك أولى، فكيف تجعل ذلك حجة معنوية على بطلان قول خصمك»[1]. فها هنا اصطلاحان حسب ابن تيمية:

* أن «المجاز والحقيقة من صفات الألفاظ دون القرائن المعنوية، فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع» وهو قول الخصم.

* أن «الحقيقة اسم لمجموع الدال من اللفظ والقرينة المعنوية».

---

(١) نفسه، ف٢٠/٤٦١.

والاصطلاح الثاني أولى عند ابن تيمية حيث سمى جميع البيان الذي علمه الله عباده حقيقة، بينما الآخر جعل كثيرًا منه أو أكثره مجازًا: ولا يقال: هذا نزاع لفظي، فقد أثبت ابن تيمية، ابتداء، أن هذه مغالطة باطلة. لذا يخاطب خصمه قائلًا: «فتبين أنه ليس معك إلّا اعترافك بأن النزاع اللفظي، فلو كان الاصطلاح مستقيمًا، لم يكن نفاة المجاز الذين سموا الكلام كله حقيقة؛ إذا كان قد بين به المراد؛ بأنقص حالًا ممن سمى ما هو من خيار الكلام وأحسنه وأتمه بيانًا: مجازًا، وجعله فرعًا في اللغة لا أصلًا؛ ووضعا آخر حادثًا غير به الوضع المتقدم؛ وجعله تابعًا لا متبوعًا»[١].

بناء على ما سبق يستنتج أنه لا يمكن التمييز بين الحقيقة والمجاز على أساس التمييز بين أنواع القرائن المتصلة والمنفصلة أو اللفظية والمعنوية. ويركز ابن تيمية على القرائن المعنوية، مبينًا استحالة وجود لفظ لا يتقيد بحال الخطاب. فما هي هذه القرائن المعنوية أو الحالية أو العقلية؟

٢ ـ ٢ ـ ٢ ـ القيود المعنوية:

عند ابن تيمية لا وجود للفظ بدون قيد، فكل لفظ هو«مقيد مقرون بغيره، ومتكلم قد عرفت عادته، ومستمع قد عرف عادة المتكلم بذلك اللفظ: فهذه القيود لابد منها في كلام يفهم معناه، فلا يكون اللفظ مطلقًا عنه»[٢]. أما المقرون بغيره، فمعناه السياق اللغوي للفظ، وقد ذكر في القرائن اللفظية. واما المتكلم والمستمع وعادة المتكلم، فهي القيود المعنوية وقد تسمى حالية نسبة إلى «حال المتكلم» أو «حال الخطاب» «والحال: حال المتكلم والمستمع لابد من اعتباره في جميع الكلام»[٣].

---

(١) رسالة الحقيقة والمجاز، ف ٢٠/٤٦١.

(٢) نفسه، ف٢٠/٤٥٠.

(٣) الإيمان: ص١٠٣.

وبذلك تشتمل القرائن المعنوية على ثلاثة جوانب أساسية: المتكلم والمستمع (أو المتلقي) والعادة والعرف (أو السياق المقامي).

أولًا: المتكلم:

إن الكلام على ما ذكرنا في مسألة الوضع نقل وتأليف. فالمتكلم ينقل عن بيئته الحروف والأسماء ولكنه يعيد بنائها وتأليفها.

ـ فأما من حيث إن الكلام نقل «فإن اللغات سابقة لكلام عامة المتكلمين... وهم تلقوا الأسماء وحروف الأسماء الموجودة في لغاتهم عمن قبلهم إلى أن ينتهي الأمر إلى أول متكلم بتلك الأسماء المفردة»[1]، وهذا المتكلم الأول إنما تكلم بقوة الإلهام، فالله سبحانه وتعالى ألهم النوع الإنساني أن يعبر عما يريده ويتصوره بلفظه، وأول من ألهم بذلك آدم، «وهم علموا ذلك وإن اختلفت اللغات»[2].

ـ وأما من حيث إن الكلام تأليف «فالمتكلم بالكلام المبتدئ له، سواء كان نظمًا أو نثرًا لا ريب أنه هو الذي ألف معانيه وألف ألفاظه»[3]. ويبرهن ابن تيمية على ذلك بأدلة من الشعر والنثر والقرآن الكريم والنحو والفقه وأصوله[4]، ليخلص إلى القول بأن «الكلام كلام من اتصل به، واتصف به وألفه وأنشأه، وكان مخبرًا بخبره وآمرًا بأمره، وناهيًا عن نهيه»[5].

فالمتكلم هو من انتمى إلى اللغة اتصالًا واتصافًا، وانتسبت اللغة إليه تأليفًا وإنشاء، فهو يمارسها نقلًا وإبداعًا. إذن، فالكلام «لا يوجد إلّا من

---

(١) الكيلانية، ف ١٢/٤٥٨.
(٢) الإيمان: ص٨٦.
(٣) الكيلانية، ف١٢/٤٥٨.
(٤) نفسه، ٤٥٨ ـ ٤٦٣.
(٥) نفسه، ٤٦٣.

متكلم»[١]، واللغة تحمل في طياتها صفات المتكلم بها، هذه الصفات التي تجعله شخصًا متعينًا، والصفات التي تعين المتكلم هي: العقل والإرادة.

فإن «كون المتكلم عاقلًا»[٢]، هو أحد القيود المعنوية للفظ، وبهذا تكون اللغة خاصية إنسانية صرفة وأداة للتعبير عن الفكر، وقد يستخدم ابن تيمية عوض العقل لفظ «التصور»: «فالنوع الإنساني يعبر عما يتصوره بلفظه»[٣] و«التعبير فرع التصور»[٤]. على أن الذهن، من جانب آخر، لا يتصور إلّا المعاني المقيدة، وهذا وجه أقرب إلى البحث المنطقي من البحث اللغوي.

والإنسان لا يعبر باللفظ عما يتصوره فقط، بل عما يريده أيضًا، والإرادة لها وجه يرتبط بالعقل من حيث هي اختيار وقصدية إذ أن دلالة اللفظ على المعنى دلالة قصدية إرادية اختيارية[٥]، أي أن اللغة «تدل على ما أراد المتكلم أن يدل بها عليه، لا تدل بذاتها»[٦].

وهكذا، فالمتكلم يبدع اللغة ويعبر من خلالها عن عقله وإرادته، فهو يركب الألفاظ والمعاني تركيبًا خاصًّا يختلف عن غيره من المتكلمين إذ «الحروف تختلف أحكامها باختلاف معانيها واختلاف المتكلم بها»[٧]. وينطبق هذا الاختلاف على الأمم كما ينطبق على الأفراد. فالمعنى «الذي تعلمه الأمم وتعبر عنه كل أمة بلسانها؛ قد يكون ذلك المعنى واحدًا بالنوع

(١) رسالة الحقيقة والمجاز، ف ٢٠/٤٥٠.
(٢) نفسه، ٤٥٩.
(٣) الإيمان: ٨٦.
(٤) الحقيقة والمجاز: ف ٢٠/٤٥١.
(٥) الإيمان: ١٠٤.
(٦) الحقيقة والمجاز: ف ٢٠/٤٩٦.
(٧) الكيلانية: ف ١٢/٤٤٩ ـ ٤٥٠.

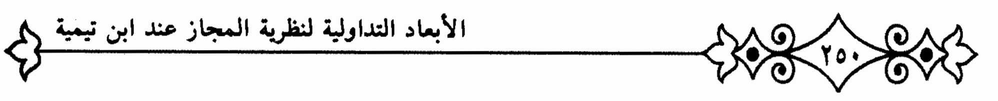
في الأمم؛ بحيث لا يختلف كما يختلف اللفظ الواحد باللغة العربية، وقد يكون تصور ذلك المعنى متنوعًا في الأمم، مثل أن يعلمه أحدهم بنعت، ويعبر عنه باعتبار ذلك النعت، وتعلمه الأمة الأخرى بنعت آخر، وتعبر عنه باعتبار ذلك النعت»[١]، ويعطي ابن تيمية أمثلة على ذلك من الفارسية والتركية، ويلاحظ أن ذلك يؤثر على الترجمة بحيث إنها تعبر عن «أصل المقصود»[٢] وتترك بين النصين في اللغتين «نوع فرق»[٣].

هذا على صعيد اختلاف اللغات بين الأمم، أما على صعيد المتكلم الفرد فإن الناطقين«بالاسم الواحد، واللغة الواحدة، يتصور أحدهما منه ما لم يتصور الآخر: حقيقته وكميته وكيفيته وغير ذلك»[٤]. بل «المعنى المدلول عليه بالاسم الواحد لا يتحد من كل وجه في قلب الناطقين بل ولا في قلب الناطق الواحد في الوقتين»[٥].

إن حضور المتكلم الجماعة والمتكلم الفرد، إذن، داخل اللغة، هو ما يميز نظرة ابن تيمية للمسألة اللغوية، ولنظرية الدلالة خاصة، ولقضية المجاز على وجه أخص. حقًّا، لقد ركز القاضي عبد الجبار المعتزلي أيضًا على «قصد المتكلم» أو حال المتكلم، إلّا أنه جعل التحول الدلالي للمفردات اللغوية من الحقيقة إلى المجاز ومن المجاز إلى الحقيقة، يتم على الصعيد الاجتماعي عبر مفهوم الاستعمال العرفي، لا على الصعيد الفردي من خلال إيداع المتكلم[٦].

---

(١) الأكملية، ابن تيمية: ف٦/٦٢.
(٢) نفسه، ٦٥.
(٣) نفسه، ٦٣.
(٤) نفسه، ٦٤.
(٥) نفسه.
(٦) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص١٠٣. وينظر القارئ والنص، سيزا قاسم، عالم الفكر، م٢٣، ع٣ ـ ٤، س١٩٩٥، ص٢٧٧.



وعلى الرغم من أن نظرية النظم، عند الجرجاني الأشعري ربطت بين فعل المتكلم وفعل النظم، إلّا أنها بحصرها دور المتكلم في كونه مجرد ناظم للعلامات من جهة صياغتها وتركيبها ـ وفق أحكام النحو ـ لا من جهة أنفس الكلم وأوضاع اللغة، كمن يصوغ الحلي من الذهب والفضة[١]؛ فإن هذه النظرية ظلت ـ بذلك ـ محصورة ضمن الفهم البلاغي الأرسطي للاستعارة، دون أن تستثمر مفهوم النظم في بناء نظرية متكاملة في «قصد التكلم»، مرتبطة بالإبداع اللغوي، ونظرية المساق والسياق على نحو ما ألمح إليه ابن تيمية والمفكرون الأصوليون معه. فإن نظرية «المقاصد اللغوية» التي تعتبر أحدث النظريات في الدراسات اللغوية، متأثرة بالاتجاهات المنطقية الجديدة[٢] تؤكد على ما ألمح إليه شيخ الإسلام مرارًا، وهو أن «معرفة مقاصد المتلفظ توجه الفعل الكلامي نحو معنى معين»[٣] إذ «التسليم بمقاصد المؤلف وراء كل متلفظ كلامي وارد لا مدفع له»[٤].

وليس الغرض هنا جعل شيخ الإسلام: ابن تيمية مؤسسا للنظرية التوليدية في المبدع أو المقصدية في دور المتلفظ وإنما الإشارة فقط إلى مسألتين:

أولهما: أن تأكيد ابن تيمية على دور المتكلم في إنشاء الكلام يقطع الطريق أمام الفهم المجرد للغة، ويجعلها فعلًا إنسانيًّا مقيدًا بأحوال منتجها.

وثانيهما: أن نقد ابن تيمية لثنائية الحقيقة والمجاز ها هنا، هو ـ في نهاية الأمر ـ تجاوز للمفاهيم الأرسطية التي هيمنت على البلاغة التقليدية،

---

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص٩٤.

(٢) ينظرعرض لهذه النظرية عند محمد مفتاح، مثلًا، في كتابيه: مجهول البيان والتلقي والتاويل.

(٣) مجهول البيان: ص١١٠.

(٤) نفسه، ص١١١.

ذلك أن اعتبار أرسطو الخطابة فنًّا في الإقناع ـ على نحو ما سنرى ذلك في البعد المنطقي للحقيقة والمجاز. جعل فلسفة البلاغة القديمة تنظر إلى «فكرة مقتضى الحال بمعناها الخارجي الذي يراعي أحوال المستمعين دون أن يضع في تقديره الأحوال المخاصة بالأديب أو المبدع»[(١)]. هذه الأحوال الخاصة التي بين ابن تيمية أنها أحوال عينية تنطلق من عقله وإرادته وحياته وعاداته وتؤثر على الممارسة اللغوية في أنفس الكلمات وكيفية تصورها وطرق نظمها، ومشاكل ترجمة ذلك النظم من لغة لأخرى. وهذا النقد الذي وجهه ابن تيمية لذلك الفهم الأرسطي نابع من منهجه المنطقي الذي استقاه من أصول الفقه وعممه على مسائل اللغات في الفقه وغيره.

حال المتكلم، إذن، جزء من مكونات اللفظ نفسه. ليس اللفظ مستقلًّا مجردًا عن صاحبه، بل اللفظ مقيد وهو «إنما تقيد بعد العقد والتركيب إما في جملة اسمية أو فعلية من متكلم معروف قد عرفت عاداته بخطابه»[(٢)]، والمتكلم ليس حاضرًا داخل اللغة بنطقه فقط، بل بسكوته أيضًا، إذ أن سكوت المتكلم وإمساكه عن وصل الكلام يعتبر حالًا من أحوال المتكلم إزاء ما يريد أن يدل عليه وجودًا أو عدمًا[(٣)].

وعليه، فإذا ثبت أنه لا وجود للفظ مجرد عن حال صاحبه، وإذا كان حال المتكلم قرينة معنوية مصاحبة لكل لفظ، فإنه لا يصح اعتبار القرائن المعنوية مؤشرًا يتم التفريق به بين الألفاظ الحقيقية والألفاظ المجازية كما أن دعوى «المدعي أن اللفظ يدل مع تجرده عن جميع القرائن العقلية:

---

(١) الصورة الفنية، جابر عصفور، ص١٦٧.

(٢) ف ٤١٢/٢٠.

(٣) وقد سبق اعتبار الإمساك والوصل من القيود اللفظية، لكنها تعتبر أيضًا حالًا للمتكلم إزاء المتكلم.

غلط»[١]، كما يمتنع إيجاد ضابط يفرق به بين ما يكون به اللفظ حقيقة، وما يكون به مجازًا[٢].

وإذ فرغ من الحديث عن حال المتكلم، وهو القرينة المعنوية الأولى، يتبع ذلك بالكلام في المتلقي، وهو القرينة العقلية الثانية.

ثانيًا: المتلقي:

تبين مما سبق أن مصادرة تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز، لا تقوم على مبادئ معقولة، بل كل ما قيل لتحديد الحقيقة والمجاز هو موضع نزاع غير لفظي: فلا مؤشر الوضع والاستعمال يمكن إثباته، ولا وجودَ لِلَفظٍ مجردٍ حقيقي، ولا القرائن اللفظية تغني في الدلالة على الفصل بين الحقيقة والمجاز، ولا القرائن المعنوية كافية لذلك؛ إذ لا وجود لمتكلم مطلق كلي.

هنا يركن دعاة التقسيم ـ من بلاغيين ونقاد ـ إلى إحدى الخلفيات الأرسطية: التأثير في المتلقي. فإن المجاز خاصة ـ والصور الفنية عامة ـ هو طريقة في عرض المعنى. وطرُقُ تبليغ المعنى بعضها يتم بواسطة البرهان وبعضها يتم بواسطة الخطابة أي بتحسين المعاني وتزيينها، وتحقيق لذة في السامع[٣]، «من هذه الزاوية فحسب، أجمع البلغاء والنقاد على أهمية المجاز»[٤]. ومن هنا أيضًا، جاءت أهمية المتلقي، حيث وصفه الجرجاني بأنه من طبعه الميل إلى الأساليب التمثيلية البلاغية[٥]. ورأى الفخر الرازي أن في المجاز تحصل لذة قوية كالدغدغة النفسانية على عكس الألفاظ

---

(١) ف٢٠/٤٥٩.

(٢) نفسه، ص٤٦٠.

(٣) ينظر كتاب الصناعين: ٢٦٩، العمدة: ٤٥٦/١، المثل السائر: ٢٦/١.

(٤) الصورة الفنية، ص٣٢٣.

(٥) أسرار البلاغة، ص١٠٢.

الحقيقية التي يحصل بها كمال العلم[١]. ولذلك جعل الآمدي وغيره من المثبتين للتقسيم «السبق إلى الفهم عند الإطلاق» مؤشرًا للتفريق بين الحقيقة والمجاز، هذا المؤشر الذي اعتبره ابن تيمية «من أفسد الأقوال»[٢].

لقد لخص الآمدي الحجة المنطقية لمثبتي الحقيقة والمجاز فيما يلي:

«ثبت إطلاق أهل اللغة اسم الأسد على الإنسان والشجاع...

فإما أن يقال: هذه الأسماء حقيقة في هذه الصورة، أو مجاز...

فلو كانت هذه الأسماء حقيقة فيما ذكر من الصور، لكان اللفظ مشتركًا.

ولو كان اللفظ مشتركًا لما سبق إلى الفهم عند إطلاق هذه الألفاظ البعض دون البعض...

ولا شك أن السابق إلى الفهم عند إطلاق لفظ الأسد إنما هو السبع»[٣].

فاللفظ إما حقيقة أو مجاز، وعليه فها هنا مقدمتان:

١) لو كان اللفظ حقيقة في كل الصور لكان مشتركًا.

٢) لو كان اللفظ مشتركًا لما سبق إلى فهم السامع عند الإطلاق معنى دون آخر.

والثابت مقدمة ثالثة هي:

٣) يسبق إلى الفهم عند الإطلاق، ضرورةً، معنى دون آخر.

وإذن، فاللفظ ليس مشتركًا. وإن لم يكن مشتركًا لم يكن حقيقة في كل الصور. فلم يبق إلّا أن يكون حقيقة في البعض ومجازًا في البعض الآخر.

إن هذه القياس المركب ينبني، في نظر ابن تيمية على التسليم بأن

---

(١) المحصول للرازي، ١/٤٦٧.

(٢) كتاب الإيمان، ص٩٥.

(٣) رسالة الحقيقة والمجاز، ف ٢٠/٤٠٥ ـ ٤٠٦.

الألفاظ إما حقيقة أو مجاز، وهذا لا يصح أن يكون مقدمة في قياس لأنها مقدمة متنازع فيها[١]، وقد بين ابن تيمية قصور كل المؤشرات التي استخدمت للتفريق بين الحقيقة والمجاز. أما مفهوم الاشتراك فهذا بحث أصولي، وإنما يكفينا هنا أن نقول: إنه أيضًا مفهوم متنازع فيه[٢]، فلا يصح بناء استدلال منطقي عقلي على ما تنازعت فيه العقول. لذلك بقي مناقشة المقدمة القائلة: «لو كان مشتركًا لما سبق إلى الفهم عند الإطلاق معنى دون آخر...». أي مسألة: السبق إلى الذهن عند الإطلاق. وهي مناقشة يخصص لها ابن تيمية أربعة[٣] أوجه من أوجه ردوده على هذه الحجة التي هي عمدة أهل إثبات التقسيم:

أ ـ معنى اللفظ يتحدد بما هو معروف عند المتكلم والمتلقي:

فإطلاق لفظ الأسد والحمار، بلام التعريف ـ وهو أحد القيود اللغوية للأسماء ـ ينصرف إلى البهيمة لأن «هذا هو المعروف عند أكثر الناس في أكثر الأوقات»[٤]، ولا يلزم من ذلك أنه إذا قيل في شخص: أسد الله، أو هذا أسد... أنه لا يكون حقيقة أيضًا. «فالتعريف هنا عينه وقطع إرادة غيره»[٥]. الكل عند ابن تيمية حقيقة متعينة في الواقع بصورة ما، ليس في اللغة ـ كما أنه ليس في الوجود ـ حقيقة مجردة ثابتة مطلقة، وكل الحقائق الذهنية لها وجود في الخارج، وهي من ثم حقيقة بذلك المقدار الوجودي. هذه الفكرة أساسية في منطق ابن تيمية الذي هو منطق طبيعي استقرائي: «إن

(١) نفسه، ٤٠٧.
(٢) نفسه، ٤١٦ ـ ٤٢٣.
(٣) وهي السادس والسابع والثامن والتاسع.
(٤) الحقيقة والمجاز، ف٢٠/٤٤٩.
(٥) نفسه.

لفظ الرؤوس والبيض والبيوت وغير ذلك ينصرف عند الإطلاق إلى الرؤوس والبيض الذي يؤكل في العادة والبيوت إلى مساكن الناس... [وهذه] حقيقة باتفاق الناس»(١). فبأي مقياس تكون الرؤوس في الجراد وبيت العنكبوت وبيض النمل مجازًا؟! إنها حقيقة في الجميع، ولكنها حقيقة تتعين في كل مجال تعينًا خاصًّا أو أنها ـ بالمصطلح الأصولي ـ عموم يتخصص.

ب ـ الفهم يحدده المقام والمقال:

الذي يقول إن الحقيقة ما سبق إلى فهم المستمع عند إطلاق اللفظ، لا يستطيع ضبط ذلك، فليس مجرد إطلاق اللفظ هو الذي يحدد فهم السامع له، بل «إنما يسبق إلى فهم المستمع في كل موضع ما دل عليه دليل في ذلك الموضع، فإذا قال ظهر الطريق ومتنها، لم يسبق إلى فهمه ظهر الحيوان البتة، بل ممتنع عنده إرادته»(٢).

فمعنى اللفظ يحدده موضع محدد، أو كل لفظ مقيد ضمن موضع ما، والموضع ها هنا يقصد به السياق اللغوي المحدد بالإضافة أو التركيب، والسياق المقامي الثقافي الذي تحدده العادة والعرف، وهو ما سيفصل القول فيه ضمن الوجه الثالث.

ج ـ استحالة الإطلاق المحض(٣):

يلاحظ ابن تيمية ان لفظ «الإطلاق» الوارد في عبارة «السبق إلى الفهم عند الإطلاق» لفظ مجمل يحتمل معنيين:

١) إما أنهم يريدون به: اللفظ العاري من كل القيود، وقد سبق بيان أن

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه، ص٤٥٠.

(٣) وينظر أيضًا فقرة: نفي التجريد اللفظي.

هذا اللفظ لا وجود له في لغات البشر، فاللفظ «لا يستعمل في الكلام مطلقًا قط، فلم يبق له حال إطلاق محض حتى يقال: إن الذهن يسبق إليه أم لا»[١]. لذا فإن اللفظ إذا «لم ينطق به إلّا مقيدًا، فإنه يسبق في كل موضع منه ما دل عليه ذلك الموضع»[٢].

٢) وإما أنهم يريدون بالإطلاق أن اللفظ يكون مطلقًا عن قيد دون قيد، وما ذكره الآمدي لا يدل على إرادة هذا المعنى. وعلى أي فالتفريق بين القيود حينئذ سيؤول إلى الوجه الرابع.

د ـ استحالة الفصل بين القرائن:

وهذه الاستحالة سبق البرهنة عليها من قبل ابن تيمية مرارًا[٣]، فلا نستطيع أن نميز في القيود بين ما يصح ـ إذا اقترن باللفظ ـ أن يجعله حقيقة أو مجازًا.

وهكذا، إذا تأملنا عبارة «السبق إلى الذهن عند الإطلاق» نجدها مبنية على افتراضات سبق إبطالها جميعًا وهي:

- افتراض تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز.
- افتراض عزل اللفظ عن القيود اللفظية والمعنوية.
- افتراض الفصل بين أنواع القيود للفصل بين الحقيقة والمجاز.

ولما كانت هذه الافتراضات كلها باطلة، فإن الفصل بين الحقيقة والمجاز على أساس، السبق إلى الأذهان أو فهم المتلقي، باطل أيضًا.

إن حضور المتلقي عند مثبتي المجاز حضور سلبي: فالكلمة لها معنى

---

(١) الإيمان، ٩٥.

(٢) نفسه.

(٣) تنظر فقرة: إشكال القيود والقرائن ففيها ما يغني عن إعادة ذكره هنا.

مجرد ثابت إذا تكلم بها المتكلم دون قيد لزمت ذهن المتلقي بذلك المعنى الثابت، هذا إذا كان الكلام حقيقة. وإذا كان مجازًا فهو يسهم في التأثير على المتلقي نظرًا «لاختصاصه بالخفة على اللسان، أو لمساعدته على وزن الكلام نظمًا ونثرًا أو للمطابقة والمجانسة والسجع، وقصد التعظيم والعدول عن الحقيقي للتحقير...»[١].

وعلى العموم، تشترك النقطتان الأولى والثانية في جعل المتلقي منفعلًا بجمال المجاز الشكلي، الذي هو طريقة في عرض المعنى الثابت المجرد الذي لا يدركه إلّا أهل التأويل والفلسفة. وهذا يؤدي إلى مذهب هيمن على البلغاء والنقاد القدامى ـ تأثرًا بالفلاسفة والمتكلمين ـ، هو مذهب الفصل بين اللغة والفكر أو اللفظ والمعنى. وذلك يجعل التشبيه والاستعارة، والمجاز عامة، مجرد «وسائل تحسين تضاف إلى المعنى النثري لتساعد في عملية الإقناع به أو لتساعد في تخييله»[٢]. ورغم ما قدمه الجرجاني من مجهودات لتطوير وتجاوز هذه النظرة التقليدية ـ وذلك بالتأكيد على البعد الإقناعي الحجاجي للمجاز ـ فإن حضور المستمع أو المتلقي عنده، يبقى حضور المنفعل بالطبع للذة المجاز فقط، أما السياق أو النظم أو العلامات النحوية فلا تغير شيئًا من ثبات المعنى، تأثرًا بثبات الكلام النفسي عند الأشعرية.

حاصل القول: أن البلاغيين والنقاد جعلوا المتلقي ـ كالمتكلم ـ له دور عرضي ينحصر في الانفعال بجمالية المجاز: الخفة والوزن والمطابقة والمجانسة... والتعظيم والتحقير.. كما يشير الآمدي. وهذه طرق لا يلزم من

(١) الحقيقة والمجاز، ف٢٠/٤٠٧.
(٢) الصورة الفنية: ١٦٨.

قبولها في اللغة القبول بتقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز، كما يرى ابن تيمية، «فهي كلها حقائق على القول، والتعبير ببعض الحقائق يكون أحسن وأبلغ من بعض، ومراتب البيان والبلاغة متفاوتة، وكل ذلك يدل عليه اللفظ بطريق الحقيقة، واللفظ لا يدل إلّا مع قرينة»[١]. فليس للفظ حقيقة واحدة مطلقة، بل معاني اللفظ تختلف باختلاف أحواله؛ ولهذا يهاجم ابن تيمية الذين ينكرون استعمال اللفظ في حال في معنى وفي حال أخرى في معنى آخر[٢]. فها هنا أحوال للفظ تصاحبها أحوال لمعاني، وهذه الأحوال هي «مراتب» في البيان والبلاغة، لفظًا ومعنى، شكلًا وحقيقة. والحق، أنه لو جاز استبدال لفظ «مراتب» أو «أحوال» ـ الذي استعمله ابن تيمية ـ بلفظ «مقام» لكنا في صلب المقاربة الحجاجية المعاصرة. كيف لا، والحافظ أحمد ابن تيمية يلح على البعد التداولي للغة من خلال شرط المتكلم والمخاطب والسياق؟ وهو ما أهملته البلاغة والنقد قديمًا، وجاءت البلاغة الجديدة تؤكد عليه، ولا يطعن في هذا رفض ابن تيمية للتقسيم التقليدي للغة إلى حقيقة ومجاز، فإن الثورة البلاغية الجديدة، وعلم الجمال الحديث، ما كان له أن ينشأ لو لم يرفض الفكرة التقليدية عن المجاز، «فليس هناك شكل مجازي، وكل شيء حقيقة، ومن هنا يوجد الجمال، إذ أن الجمال ليس سوى القيمة المحددة للتعبير، ومن ثم فإن العبارة المجازية إن كانت جميلة، فلا بد أن تكون حقيقية»[٣]: هكذا تكلم كروتشه، وهكذا أحدث القفزة الجمالية المحدثة[٤]!

---

(١) رسالة الحقيقة والمجاز، ف ٢٠/٤٦٣.

(٢) نفسه.

(٣) بلاغة الخطاب وعلم النص: ٤٥.

(٤) نفسه، ٤٤.

وقد قال طه عبد الرحمن: «إن الاستعارة هي أبلغ وجوه تقيد اللغة بمقام الكلام، ونعلم أن هذا المقام يتركب من المتكلم والمستمع، ومن أنساقهما المعرفية والإرادية والتقديرية ومن علاقاتهما التفاعلية المختلفة»[١].

فهل قال ابن تيمية غير هذا؟!

ثالثًا: السياق المقامي[٢]: عبارات كثيرة يوظفها ابن تيمية للدلالة على هذا الشرط وأهمها: العادة، العهد، المعروف، العقل، التصور، التعود، العرف، الموضع، السياق، الحال، المراد. وإذا أسقطنا من اعتبارنا العبارات التي لها علاقة بالقرائن اللفظية ـ التي أنهينا القول فيها في القيود اللفظية ـ بقي النظر فيما له علاقة بالقرائن المعنوية، كما يستعملها ابن تيمية:

ـ أما الحال والسياق والموضع فهي ألفاظ عامة تخصصها الألفاظ الأخرى ويتجلى عمومها في اشتمالها على معنى القيود اللفظية ومعنى القيود المعنوية وتأتي في عدة صيغ مثل: حال المتكلم، حال الخطاب، حال اللفظ، دلالة حالية، موضع معين، سياق الكلام.

ـ وأما العهد والتعود والعادة والعرف، فهي ألفاظ تشترك في معنى القيود المعنوية التفاعلية الاجتماعية، وصيغها كثيرة مثل: المعهود عند

(١) الاستعارة بين حساب المنطق ونظرية الحجاج، طه عبد الرحمن، مجلة المناظرة، ع٤، س١٩٨٨، ص٦٩.

(٢) المقام: موضع القيام، أو الجماعة من الناس أو مجالسهم، لسان العرب ٤٩٨/١٢، القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، سعيد أبو حبيب، دار الفكر، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٢م، ص٣١٠. ومعناه هنا: مجمل الشروط غير اللفظية التي يتم فيها الكلام، أي اللغة كما يتم تداولها بين متكلمين في جماعة إنسانية معينة، أي ما يعرف بالبعد التداولي للغة، بمعنى أخذ دور المتكلمين والسياق بعين الاعتبار في الخطاب وآثار الخطاب على المتكلمين والمستمعين والجمع بين دلالة أو جملة وبين وضعها الاستعمالي، ينظر: المقاربة التداولية، فرانسوا أرمينغو، من مقدمة الكتاب، ترجمة سعيد علوش، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، عدد ٤١، ١٩٨٦، ص٦١.

المخاطب، وعند المتكلم، عادة المتكلم، عادة المخاطب، عادة اللفظ، عرف الاستعمال، عرف متقدم...

أما المعروف والتصور والمراد والقصد والاختيار، فهي ألفاظ تتضمن معنى القيود التفاعلية الثقافية، ويدخل ضمنها العقل الذي هو شرط كل تواصل لغوي بين المتكلم والمخاطب، وهذه الفئة لها عدة صيغ مثل: الدلالة القصدية، إرادة المتكلم، تصور المتكلم، تصور المخاطب، عقل المتكلم، عقل المخاطب، القرائن تعلم بالعقل، الدلالة عقلية، المعروف بالقلب، المعنى المعروف، اللفظ المعروف...

يدل هذا على أن دلالة الكلمة تحددها العلاقة العقلية التفاعلية بين متكلم ومخاطب متعينين في مجتمع وثقافة محددين.

ولم تأت هذه المفاهيم في نص ابن تيمية مجرد إشارات عابرة بل هي شروط ضرورية يكررها ابن تيمية كلما قصد إلى تبيان قوانين دلالة الألفاظ، إذ اللفظ لا يدل عنده إلّا مع هذه الشروط العقلية المعنوية. ويؤكد هذا الجدول التالي الذي يبين عدد تكرارات هذه المفاهيم (أو الشروط التداولية لدلالة اللفظ) في نص: «رسالة الحقيقة والمجاز» التي تقع في ٩٨ صفحة، ولم نثبت فيه إلّا ما له علاقة بشرط السياق:

أنواع قيود السياق في «رسالة الحقيقة والمجاز»

أنواع القيود		التكرارات	النسب المئوية	المجموع
ألفاظ عامة	حال (وما يكافؤه)	8	٪8,16	٪26,52
	موضع (وما يكافؤه)	17	٪17,34	
	سياق (وما يكافؤه)	1	٪1,02	
قيود تفاعلية اجتماعية	معهود (وما يكافؤه)	6	٪6,12	٪32,28
	عادة (وما يكافؤه)	20	٪20,4	
	عرف (وما يكافؤه)	6	٪6,12	

قيود تفاعلية معرفية	معرفة (وما يكافؤه)	42	42,84٪	80,58٪
	تصور (وما يكافؤه)	3	3,06٪	
	قصدية (وما يكافؤه)	34	34,68٪	
المجموع	ـ	137	139,38٪	139,38٪

إن الدلالة الإحصائية للجدول تبين أنه من أصل ٩٨ صفحة نجد ابن تيمية يذكر قيود السياق التداولي ١٣٧ مرة، أي بنسبة: ١٣٩,٩٨٪، أي بمعدل أربع مرات في كل ثلاث صفحات، وليس الأمر خاصًا برسالة الحقيقة والمجاز وإنما أيضًا في باقي نصوص ابن تيمية عن الحقيقة والمجاز.

فكيف بسط ابن تيمية الحديث عن هذه الفئات الثلاث؟

أ ـ أما فئة الألفاظ العامة، فمن قبيل القول المعاد أن نذكر بإلحاح ابن تيمية على حال الخطاب وموضع الألفاظ والمعاني وسياق الكلام، فقد ذكر ما يتعلق منها بالبعد اللغوي اللفظي ضمن القيود اللفظية، وما يتعلق منها بالمتكلم والمتلقي ضمن القيود المعنوية، فبقي ذكر ما يتعلق منها بالجانبين الاجتماعي والفكري. وهذا تخصيص مجاله الفئة الثانية والثالثة.

ب ـ وأما الفئة الثانية: فئة القيود التفاعلية الفكرية، فتشتمل على المعروف والتصور والقصد والاختيار والإرادة والعقل، وقد سبق ذكر هذه القيود ضمن المتكلم والمتلقي، فلا حاجة لزيادة تفصيل فيها، فإن المتكلم والمخاطب يتوفران على صفة العقل والإرادة، فالدلالة قصدية اختيارية إرادية، والمتكلم والمخاطب عاقلان، واللغة تعبير عما يتصوره المتكلم والمخاطب، وهذه كلها ينبغي معرفتها لفهم الخطاب اللغوي.

ج ـ وأما الفئة المتعلقة بالقيود التفاعلية الاجتماعية فيلخصها مفهوم

العادة، وما يكافئه من مفاهيم كالعرف والعهد والتعود. فقد أولى ابن تيمية للعادة وظيفة كبرى في تحديد دلالة الكلمة، إذ الذي يجمع بين المتكلم والمتلقي هو العادة: عادة المتكلم، وعادة المخاطب في فهم الكلام، فلا بد أن يكون هناك «متكلم قد عرفت عادته ومستمع قد عرف عادة المتكلم بذلك اللفظ، فهذه القيود لا بد منها في كلام يفهم معناه»[١]. فالعادة شرط كل تواصل لغوي، ومن هنا فإن الكلمة مهما قل حجمها من الناحية الصوتية، ولو تشكلت من حرف واحد أو حرفين (مثل لام التعريف)، فإنها تتحدد ضمن ما يعرفه المخاطب من سياقها اللفظي، وسياقها الثقافي الاجتماعي، أي «بعرف متقدم»[٢]، وهو ما يسميه ابن تيمية بشرط «الدلالة الحالية»[٣]. فإن كانت هناك دلالة لفظية تؤخذ من «المعهود»[٤] عند المتكلمين بالعرف والعادة، فأهل اللغة «إنما يحتاجون إلى ما يوجد في الخارج، وإلى ما يوجد في القلوب في العادة»[٥] أي إلى «المعروف بالقلب»[٦]، ويترتب على هذا القول، أن مرجع الكلمة هو عبارة عن معطى متعين في العيان والوجدان، فالناس لا يشتركون في العادات الملموسة، بل في المعاني المنطبعة في القلوب بفعل العادة ولكل قوم عادة في استعمال لفظ ما في معنى ما، عادة انطبعت في قلوبهم لا في عقولهم وحسب. تتضمن العادة كل المقتضيات النفسية والعقلية والاجتماعية التي ولدت فيها ـ ولها ـ الكلمة.

---

(١) الحقيقة والمجاز: ف ٢٠/٤٩٥.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه.
(٥) الإيمان: ٩٥.
(٦) الحقيقة والمجاز: ف ٢٠/٤٣٤.

إن هذا البعد قد غاب عن أغلب أهل البيان، وأدركه «بعض الأصوليين... إذ نجد الشاطبي يكثر الإلحاح على تأويل القرآن بما كان معلومًا عند الصحابة ومن بعدهم»(١). وهذا عند محمد مفتاح هو المقصود بمفهوم السياق الذي هو أحد الأركان الثلاثة لعملية التواصل إلى جانب المتكلم والمخاطب(٢)، معتبرًا أن تركيز الأصوليين على النية والمساق والسياق يصب في صلب مفهوم التأويل في النظرية المقصدية الحديثة، وإن اختلفت الأطر الفلسفية النظرية(٣)، بل لقد ذهب أحد الباحثين إلى القول بأن هذه الخاصية ـ التي يصطلح عليها بخاصية الاستدلالية (أي دلالة اللفظ عقلية ترتكز على عادة الخطاب) ـ تعتبر عنصرًا من عدة عناصر تجعل ابن تيمية «ينظر إلى الخطاب كما يتداول طبيعيًّا.. [و] تقربه كثيرًا مما استجد في البحث السيميائي المعاصر»(٤).

وما من شك في أن الحافظ أحمد ابن تيمية بتركيزه على هذا البعد أكثر من غيره، مستفيدًا في ذلك من اطلاعه الواسع على الفلسفة والمنطق والأصول واللغة..، قد استطاع أن يحيط بهذا البعد من جوانبه المتعددة: ففي «العادة» لا يوجد الملموس وحده، بل القلب كذلك أي الوجدان، كما يوجد العقل أيضًا: فالأذهان تتعود على تصور مسميات لمعاني داخل مجتمع معين(٥). ليس هناك ذهن مجرد مطلق، «فإن العربي الذي يفهم كلام العرب يسبق إلى ذهنه من اللفظ ما لا يسبق إلى ذهن النبطي الذي صار

---

(١) مجهول البيان: ٩٩، وينظر: الموافقات في أصول الأحكام، أبو إسحاق الشاطبي، دار الفكر، ١٤٣١، م٢، ج٣، ص١٥٦ ـ ١٥٧، وصفحات عديدة من كل أجزاء الكتاب.

(٢) مجهول البيان: ٩٩.

(٣) نفسه، ١١٢ ـ ١١٣.

(٤) المنهجية الأصولية...، حمو النقاري، ٩٤.

(٥) الإيمان: ٩٨.

يستعمل الألفاظ في غير معانيها»[١]. فالمجتمع له دور في تحديد معاني الألفاظ، لأنه يتداولها على نحو يختلف به عن مجتمع آخر. بل داخل المجتمع الواحد يختلف تداول اللفظ من زمن لآخر، فإن تداول الألفاظ في المجتمع العربي مثلًا، في عهد الجيل الأول من الصحابة ليس هو تداولها في ما بعد ذلك: «ومن هنا غلط كثير من الناس، فإنهم قد تعودوا ما اعتادوه، إما من خطاب عامتهم وإما من خطاب علمائهم باستعمال اللفظ في معنى، فإذا سمعوه في القرآن والحديث ظنوا أنه مستعمل في ذلك المعنى، فيحملون كلام الله ورسوله على لغتهم.. وعادتهم الحادثة، وهذا مما دخل به الغلط على طوائف، بل الواجب أن يعرف اللغة والعادة والعرف الذي نزل به القرآن والسنة، وما كان الصحابة يفهمون من الرسول عند سماع تلك الألفاظ فبتلك اللغة والعادة والعرف خاطبهم الله ورسوله لا بما حدث بعد ذلك»[٢]. ألم يقل شيخ الإسلام: إن «الحال، حال المتكلم والمستمع، لابد من اعتباره في جميع الكلام. فإنه إذا عرف المتكلم، فهم من معنى كلامه ما لا يفهم إذا لم يعرف، لأنه بذلك يعرف عادته في خطابه، واللفظ إنما يدل إذا عرف لغة المتكلم التي بها يتكلم، وهي عادته وعرفه التي يعتادها في خطابه. ودلالة اللفظ على المعنى دلالة قصدية إرادية اختيارية، فالمتكلم يريد دلالة اللفظ على المعنى؛ فإذا اعتاد أن يعبر باللفظ عن المعنى كانت تلك لغته»[٣]؟! إذن، لهذا ـ مثلًا ـ كان كل من له عناية بألفاظ الرسول ومراده بها «عرف عادته في خطابه وتبين له من مراده ما لا يتبين لغيره»[٤]. على أن التغير الزمني لا يلحق كل المفردات اللغوية، بل

(١) نفسه، ٩٥.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه، ١٠٤، في كتاب الإيمان: «لغة»، وفي نسخة الإيمان المنشورة ضمن الفتاوي: «لغته»، ولعله الأصح: ف ١١٥/٧.
(٤) الإيمان: ١٠٤.

يبقى فيها ثابتًا ما ظل على ثبوته من خصائص القوم الذين يتداولونها. وبتعبير آخر، فإننا قد نجد ألفاظًا تحافظ على معناها، ففي هذه الحال يمكن رد ذلك إلى أن القوم الذين يتداولونها يحافظون فعلًا على بعض عاداتهم التي تشكل هويتهم القومية، وهذا ما قصده ابن تيمية حين قال: «ينبغي أن يقصد إذا ذكر لفظ من القرآن والحديث أن يذكر نظائر ذلك اللفظ ماذا عنى بها الله ورسوله، فيعرف بذلك لغة القرآن والحديث وسنة الله ورسوله التي يخاطب بها عباده وهي العادة المعروفة من كلامه. ثم إذا كان لذلك نظائر في كلام غيره، وكانت النظائر كثيرة عرف أن تلك العادة واللغة مشتركة عامة لا يختص بها هو ﷺ، بل لغة قومه»[1]، ولهذا لا يجوز أن يحمل كلامه على عادات حدثت بعده لم تكن معروفة في خطابه وخطاب أصحابه «فإنه قد يجوز للإنسان أن يستعمل هو اللفظ في نظير المعنى الذي استعملوه فيه مع بيان ذلك على ما فيه من النزاع. لكن لا يجوز أن يعمد إلى ألفاظ قد عرف استعمالها في معاني فيحيلها إلى غير تلك المعاني. ويقول إنهم أرادوا تلك بالقياس على تلك، بل هذا تبديل وتحريف»[2]. ولا يكتفي ابن تيمية بعرض هذه الأمثلة من عرف الاستعمال القرآني، بل يطنب في أمثلة لغوية متعددة سنذكرها في حينها.

فإذا ثبت أن كل لفظ يتقيد معناه بسياق اجتماعي، فكيف نفرق بين الحقيقة والمجاز؟ أية عادة إذا ما عبر عنها اللفظ يكون حقيقة؟ وأية عادة إذا ما عبر عنها يكون مجازًا؟ إن الحقيقة والمجاز ليسا لفظين مختلفين متناقضين: «ولهذا لا يوجد للقائلين بالمجاز قول البتة، بل كل أقوالهم متناقضة، وحدودهم والعلامات التي ذكروها فاسدة»[3]، إذ القائل بالمجاز

---

(١) نفسه.
(٢) كتاب الإيمان: ١٠٤.
(٣) الحقيقة والمجاز: ف ٢٠/٤٨٥.

«أراد أن يفرق بين المتماثلين ويجعلهما مختلفين بل متناقضين»[١]، في حين أنهما متماثلان في كونهما يحتاجان معًا إلى سياق لفظي وتداولي يدركان من خلاله، فإذا حصل ذلك، لم يكن بينهما فرق سوى في المعاني الناتجة عن الفرق بين السياقات المختلفة، وكان المجاز حقيقة، وكانت الحقيقة نسبية لأنها متعينة: والمطلق المجرد لا وجود له في الأعيان، فهذه قاعدة رئيسية في مذهب ابن تيمية اللغوي.

إن هذه النتائج ذات أهمية قصوى داخل تيار البلاغة والنقد العربيين. لقد لاحظ ذلك ـ أيضًا ـ نصر حامد أبو زيد في سياق قراءته لنص «الصواعق المرسلة لابن قيم الجوزية» فقال: «إن ابن القيم يوحد بين مستويات الاستعمال اللغوي: مستوى اللغة العادية، ومستوى اللغة الأدبية، وينظر إلى الاستعمال اللغوي من خلال منظور آني. وهو يختلف من هذه الزاوية عن التيار العام للبحث البلاغي... وقد كان يمكن لهذه النظرة أن تكون متميزة في تراثنا لو كان القائلون بها يرفضون مفهوم الاصطلاح[٢] من أساسه على أساس أنه افتراض تحكمي لا يمكن إثباته تاريخيًّا، أو على أساس أن الاستعمال الآني للغة هو الأهم، وهي نتائج يصل إليها ابن القيم فعلًا[٣] دون أن يستطيع أن يبلور من خلالها مفاهيم أكثر استنارة عن طبيعة اللغة ووظيفتها»[٤]، وحين نتساءل: لماذا لم تصل هذه المفاهيم إلى الدرجة الكافية من الاستنارة، فإن حامد أبو زيد يقول: «كانت المعضلة برمتها

---

(١) نفسه.
(٢) يعني به اصطلحوا على تسمية هذا بكذا وهذا بكذا، واتفقوا على جعلها حقيقة في تلك المعاني مجازًا في غيرها.
(٣) وهي نتائج استفادها ابن القيم من شيخه ابن تيمية، بل إن ابن تيمية أطال في تلك المعاني وفصل ودقق في الموضوع أكثر من ابن القيم.
(٤) إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ص١٢٨ ـ ١٢٩.

تبحث في إطار ديني خالص، وحين رفض الظاهرية اصطلاحية اللغة كانوا يرفضون الاصطلاحية الاجتماعية لحساب التوقيف الإلهي»[١]، فدلس حين أدخل الظاهرية في سياق حديثه بما يشعر أن الموقف اللغوي لابن القيم موقف ظاهري، مع أن الفرق بينهما شاسع، فيما يخص الموقف من قضية الحقيقة والمجاز.

ولم يكن ابن تيمية بدعًا في تنبيهه المستمر على ضرورة فهم دلالات الألفاظ من خلال قيودها اللفظية والمعنوية، فإنها فكرة أصيلة عند المفسرين الأوائل، كالطبري[٢]. وقد أشار الأصوليون دومًا إلى ضرورة فهم اللفظ ضمن التركيب[٣] منذ الشافعي. ولكن ما يميز ابن تيمية عن غيره، هو تعميمه لهذه الفكرة الأصولية على كل القضايا التي ترتبط بالدلالة، بما فيها المسائل البلاغية. وهذا التعميم جعله يبدو ـ في الظاهر على الأقل ـ معارضًا لمذاهب أهل الأصول في عصره. وقد قام الإمام الشاطبي، بعد ذلك، بما قام به ابن تيمية من استحضار شروط السياق في كل مسائل موافقاته كما يظهر بجلاء في المسألة الثالثة من فصل العموم والخصوص[٤]: حيث ركز على مراعاة «المقاصد الاستعمالية» في الخطاب. وبين أن اللفظ إذا استعمل استعمالًا ثانيًا مقيدًا فهو «وضع ثان حقيقي لا مجازي»[٥] كلفظ الصلاة: حقيقة في الدعاء عمومًا، كما هو حقيقة في الدعاء الشرعي المخصوص[٦]. والتخصيص بالمنفصل كان أم بالمتصل

(١) نفسه، ١٢٩.
(٢) ينظر الفصل الأول من الباب الثالث.
(٣) دلالة الألفاظ عند الأصوليين، دراسة بيانية ناقدة، د. محمود توفيق محمد سعد، مطبعة الأمانة مصر، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ص١٥ ـ ١٦.
(٤) الموافقات في أصول الأحكام، الشاطبي، م٢، ج٣، ص١٦٥.
(٥) نفسه، ١٥٦.
(٦) نفسه، ١٥٦ ـ ١٥٧.

«ليس بإخراج لشيء، بل هو بيان لقصد المتكلم»[١] لأن «المجموع هو الدال، ويظهر ذلك في الاستثناء ـ إذا قلت عشرة إلّا ثلاثة ـ فإنه مرادف لقولك سبعة، فكأنه وضع آخر عرض حالة التركيب، وإذا كان كذلك فلا تخصيص في محصول الحكم لا لفظًا ولا قصدًا، لا يصح أن يقال إنه مجاز»[٢].

لقد استشعر الشاطبي، كابن تيمية قبله، أن ما تقدم بيانه معارض ـ في ظاهره ـ لتأصيل أهل الأصول قاطبة وما أجمعوا عليه في هذا، فنفى دعوى الإجماع في شيء من ذلك، وقرر أن الأصوليين إن كانوا لم يعتبروا حالة الوضع الاستعمالي وركزوا على الوضع الإفرادي للفظ العام، فإنهم في الاستدلال على الأحكام يرجعون إلى اعتباره[٣].

إذن، لا تثريب على ابن تيمية أن يرفض ثنائية الحقيقة والمجاز، فإن مجرد الإقرار بالبعد التداولي للغة: بالتركيز على المتكلم والمخاطب والسياق المقالي والمقامي، يفرض بالضرورة إلغاء كثير من التقسيمات البلاغية الكلاسيكية.

لقد لاحظ فرانسوا مورو التعدد الكبير والاختلافات الكثيرة بين البلاغيين القدماء والمحدثين في تحديد معنى بعض الصور الفنية كالمجاز والاستعارة والكناية[٤]. كما أن البحث التاريخي لا يسعفنا في الخروج بنتيجة دقيقة عن أصل الحقيقة والمجاز: فعند جون جاك روسو: أن أصل اللغات مجاز، فقد «كانت اللغة المجازية هيّ أول ما تولد، أما الدلالة الحقيقية فكانت آخر ما اهتدي إليه، فإن الأشياء لم تسم باسمها الحقيقي إلّا

(١) نفسه، ١٦٢.
(٢) نفسه، ١٦٣.
(٣) نفسه، ١٦٦.
(٤) البلاغة...، فرانسوا مورو، ص٤٤ ـ ٥٢، ٥٨.

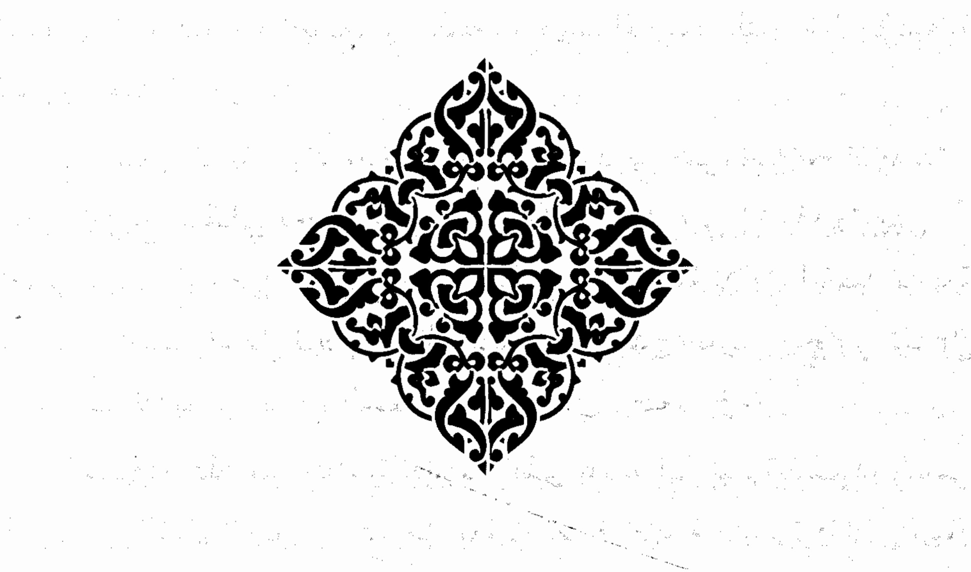
عندما تمت رؤيتها في شكلها الحقيقي، ففي البداية لم يتكلم الناس إلّا شعرًا، ولم يخطر ببالهم أن يفكروا إلّا بعد زمن طويل»[١]. وعلى العكس من ذلك ذهبت النظريات البلاغية ذات النزعة الأرسطية إلى جعل الحقيقة أسبق تاريخيًّا من المجاز، كما ذهب إلى ذلك الفارابي، حيث قال إن البشرية مرت بمرحلتين: أولهما: مرحلة النشأة التي تمثل اللغة الحقيقية أي طور استقرار الألفاظ على المعاني[٢] والثانية: مرحلة اللغة المجازية ويسميها: «طور النسخ والتجوز في العبارة بالألفاظ»[٣]. والواقع، أنه منذ نشأة البلاغة الحديثة أصبح من الصعب إدراك الأصول التاريخية الإنسانية للصور الفنية[٤].

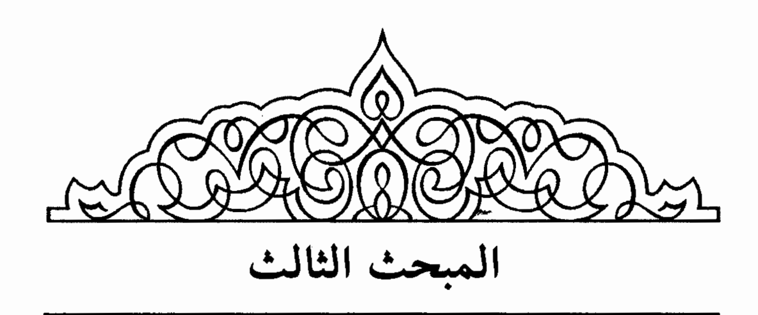
إن الصور الفنية ـ والمجاز منها ـ لم تعد ـ في ضوء البلاغة الجديدة ـ مجرد انزياح شكلي يجري على معنى ثابت، ولا هي زخرفة وتزيين[٥]. «فنحن لسنا إزاء معنى حقيقي ومعنى مجازي هو ترجمة للأول [يقصد ترجمة في ثوب أحسن]، بل نحن في الحقيقة إزاء معنى جديد ناتج من تفاعل السياقات القديمة... داخل السياق الجديد الذي وضعت فيه»[٦].

ولعمري، هذا هو خلاصة الدرس الذي علمه ابن تيمية لتلميذه شمس الدين ابن القيم الجوزية، فشكل بذلك نظرة خاصة متميزة داخل التيار البلاغي واللغوي القديم.

---

(١) محاولة في أصل اللغات، ج.ج.روسو، ص٣٥.
(٢) كتاب الحروف، الفارابي، ص١٤١.
(٣) نفسه.
(٤) البلاغة، فرانسوا مورو، ص٥٨.
(٥) الظواهر البلاغية ومستويات الإدراك الشعري.. أحمد اطريسي، مجلة المناظرة، ع٤، ص٣٨، ٤١، ٤٢، ٤٤.
(٦) الصورة الفنية، جابر عصفور، ص٢٢٧.





المبحث الثالث

ردود لغوية

لقد أبطل ابن تيمية التقسيم التقليدي للألفاظ إلى حقيقة ومجاز. فالمبحث الأول ـ وهو مبحث تاريخي ـ لا يسعفنا في القبول بذلك التقسيم، والمطلب الثاني ـ وهو مطلب عقلي ووصفي ـ يبرهن من زوايا نظر متعددة على الاضطراب الذي تتميز به حدود الحقيقة والمجاز، وعلى أن المسألة هي ـ في جوهرها ـ مسألة تركيب لغوي يحدده السياق. وإذا كان هذا التقسيم ـ كما تمت الإشارة إلى ذلك ـ قد ظهر في جو جدلي ساخن ابتداء من القرن الثالث الهجري، فإن ابن تيمية أيضًا يجادل خصومه بأوجه متعددة، ومن ذلك ردوده على أبي الوفاء ابن عقيل وابن جني فيما يتصل بالبعد اللغوي لهذا التقسيم.

١ ـ الرد على ابن عقيل:

في «رسالة الحقيقة والمجاز» يعرض ابن تيمية للنقاش الذي كان بين ابن عقيل[١] ونفاة المجاز عن بعض الآيات، ويعطي موقفه من الطرفين. فلقد

---

(١) علي بن محمد بن عقيل بن أحمد البغدادي (أبو الوفاء)، المقرئ الفقيه، الأصولي المتكلم، من علماء الحنابلة الذين مالوا إلى الاعتزال. وقيل إنه تراجع عن ذلك=

عرف القرن الخامس الهجري جدلًا كلاميًّا كبيرًا: إذ ظهرت الأشعرية المتأخرة أي ما يعرف بطريق المتأخرين، حيث اقترب الأشاعرة من خط التقاطع مع الفكر المعتزلي خاصة عند الرازي، ومع الفكر الصوفي عند أبي حامد الغزالي، واتسع ـ بالمقابل ـ تيار المجسمة ودعاة الظاهرية. واحتد النقاش تبعًا لذلك في قضية إثبات المجاز أو نفيه.

لقد كتب ابن فورك شيخ القشيري[(١)] «مشكل الحديث» الذي تأول فيه ـ على طريق المتكلمين ـ جملة من الأحاديث النبوية، ثم رد عليه أبو يعلى[(٢)] شيخ ابن عقيل بكتاب «إبطال التأويل»، ذهب فيه إلى أن الآيات المتشابهات تجرى وتحمل على ظاهرها، ومع هذا فلا يعلم تأويلها إلّا الله[(٣)]، فاختار بذلك مذهب التفويض[(٤)]، ثم جاء ابن عقيل وجادل شيخه أبا يعلى. وبهذا يضع ابن تيمية صورة للخلفية الكلامية لهذه المسألة. فقد كان ابن عقيل من نفاة الصفات أمثال بشر المريسي المرجئي والغزالي والرازي[(٥)]، متأثرًا في ذلك بشيخيه المعتزليين ابن الوليد وابن تبان[(٦)]. وقد

=(ت ٥١٣هـ). ترجمته في: لسان الميزان ٢٤٣/٤ ـ ٢٤٤، الذيل على طبقات الحنابلة، لابن رجب ١٤٢/١ ـ ١٥٦، طبقات المفسرين، للداوودي، ٤٢١/٤ ـ ٤٢٢.

(١) ابو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن محمد القشيري، الفقيه الشافعي المتصوف (ت٤٦٥هـ). ترجمته في: وفيات الأعيان ٢٠٥/٣ ـ ٢٠٧، طبقات الشافعية: ٢٤٣/٣ ـ ٢٤٨.

(٢) أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء، من علماء الحنابلة في الأصول والفروع. ترجمته في: طبقات الحنابلة: ١٩٣/٢ ـ ٢٠٥، تاريخ بغداد ٢٥٦/٢. وقد ذكر في ترجمته كتابه: «إبطال التأويلات» وهو غير موجود.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ١٦/١.

(٤) نفسه، ٣٥/٧.

(٥) درء تعارض العقل والنقل، ١٠١/١، ٣١٠.

(٦) ف ٢٢٨/٣. أما ابن الوليد وابن التبان فقد ذكر ابن رجب في «الذيل على طبقات الحنابلة»، ١٤٤/١، أنهما من شيوخ المعتزلة، وكان ابن عقيل يتردد عليهما، ويقرأ عليهما في السر علم الكلام.

بين ابن تيمية كذلك البعد السياسي لهذا النزاع، فذكر أن الخليفة[١] وغيره كانوا مائلين للقاضي أبي يعلى بن الفراء أثناء تصنيفه «لإبطال التأويل» «فلما صار للقشيرية دولة بسبب السلاجقة، جرت تلك الفتنة، وأكثر الحق فيها كان مع الفرائية مع نوع من الباطل، وكان مع القشيرية فيها نوع من الحق مع كثير من الباطل»[٢]، وكانت مسألة الحقيقة والمجاز واحدة من عدة مسائل لغوية وكلامية اختلف فيها الفريقان. فما هو موقف الطرفين من هذه المسألة؟ وكيف يعقب ابن تيمية على هذا النزاع؟

١ ـ ١ ـ موقف النفاة وابن عقيل:

ينقل ابن تيمية عن ابن عقيل رأي النفاة الذين ذهبوا إلى أن كل الألفاظ القرآنية هي حقائق، ومنها: القرية، وعيسى، والعجل[٣]. فالقرية عندهم تعني مجتمع من الناس مأخوذ من قريت الماء في الحوض، وما قرأت الناقة في رحمها...[٤] وقوله تعالى ﴿ذَٰلِكَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ ٱلْحَقِّ ٱلَّذِى فِيهِ يَمْتَرُونَ﴾ [مريم: ٣٣] إنما أشار بقوله «قول الحق» إلى اسمه ونسبته إلى أمه، وذلك حقيقة قول الله.وقوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُواْ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ﴾ [البقرة: ٩٢] فإنه لما نسف بعد أن يرد في البحر وشربوا من الماء كان ذلك حقيقة ذلك العجل[٥].

---

(١) هو الخليفة العباسي القائم بأمر الله، ينظر هذه الأحداث في «الكامل في التاريخ» لابن الأثير، ٨/٨٠. قال أبو الحسين محمد بن أبي يعلى في ترجمة أبي يعلى بن الفراء: إنه نال المحل السامي عند الإمامين القادر والقائم بأمر الله، طبقات الحنابلة، ٢/١٩٣.

(٢) ف ٦/٥٤.

(٣) ذكر في «المسودة» أن هذا القول ينسب لطائفة من الحنابلة كأبي الفضل التميمي، وأبي الحسن الخرزي البغدادي، وأبي عبد الله بن حامد. ينظر المسودة في أصول الفقه، لآتيمية، ١٦٥ ـ ١٦٦، مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، الشنقيطي، ٥٨.

(٤) الحقيقة والمجاز، ف ٢٠/٤٧٥.

(٥) نفسه، ٤٧٦.

وقد رد ابن عقيل على ذلك بقوله: يقال للقرية ما جمعت واجتمع فيه لا نفس المجتمع، فلهذا سمي القرء والإقراء الحيض أو زمان الطهر، والقاري الجامع للقرى والمقري الجامع للأضياف. فأما نفس الأضياف فلا...[(١)]. وقوله «ذلك عيسى» يرجع إلى الاسم، فإنهم إذا حملوه على هذا كان مجازًا، لأن «القول» الذي هو الاسم ليس بمضاف إليه، ولذا نقول: ما كان الله أن يتخذ من ولد سبحانه. والاسم الذي هو القول ليس بابن مريم[(٢)]، أي إذا حملنا عيسى ابن مريم على الاسم، كان «قول الحق» محمولًا على المجاز، أما مثال العجل، فإنه إذا نسف حقيقة فإنه لا يصل إلى القلب بل إلى المعدة، وقول العرب: أشربوا لا يرجع إلى الشرب، وإنما يرجع إلى الأسباب وهو الإيساغ، وذلك يرجع إلى الحب لا إلى الذوات والأجسام، لذا وجب حمل ذلك على المجاز[(٣)].

ثم يربط ابن عقيل بين المجاز والإعجاز، فيرى أن من الأدلة على المجاز قوله تعالى ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ وهكذا، «إذا ثبت أنه عربي، فلغة العرب مشتملة على الاستعارة والمجاز، وهي بعض طرق البيان والفصاحة، فلو أخل بذلك لما تمت أقسام الكلام وفصاحته على التمام والكمال، وإنما يبين تعجيز القوم إذا طال وجمع من استعارتهم وأمثالهم وصفاتهم، ولا نص بجواز الألفاظ إلّا إذا طالت. ولهذا لا يحصل التحدي بمثل بيت، ولا بالآية والآيتين!، ولهذا جعل حكم القليل منه غير محترم احترام الطويل، فسوغ الشرع للجنب والحائض تلاوته، كل ذلك لأنه لا إعجاز فيه. فإذا أتى بالمجاز والحقيقة وسائر ضروب الكلام وأقسامه ففاق كلامه الجامع

(١) نفسه.
(٢) الحقيقة والمجاز، ف ٢٠/٤٧٧.
(٣) الحقيقة والمجاز: ف٢٠/٤٨١.

المشتمل على تلك الأقسام: كان الإعجاز، وظهر التعجيز لهم، فهذا يوجب أن يكون في القرآن مجاز»[1].

١ ـ ٢ ـ رد ابن تيمية:

١ ـ ٢ ـ ١ ـ «القرية» والاشتقاق اللغوي: يرى ابن تيمية أن ابن عقيل وخصومه أخطئوا جميعًا إذ لم يدركوا أن القرية والنهر ونحوهما «اسم للحال والمحل»[2] ثم الحكم قد يعود لأحدهما بحسب السياق. على أن مثال القرية موضع «غلط فيه طائفة من العلماء»[3]. ومجال الغلط هو قضية الاشتقاق، إذ «لم يفرقوا بين «قرأ» بالهمزة و«قرى يقري» بالياء؛ فإن الذي بمعنى الجمع هو قرى يقري بلا همزة ومنه القرية والقراءة... ومنه قريت الضيف... وقريت الماء في الحوض جمعته... ومنه الاستقراء: وهو تتبع الشيء أجمعه... وأما قرأ بالهمز فمعناه الإظهار والبيان... ومنه قولهم: ما قرأت الناقة سلا جزور قط؛ أي ما أظهرته وما أخرجته من رحمها... والقرء هو الدم لظهوره وخروجه...»[4].

١ ـ ٢ ـ ٢ ـ «قول الحق» قراءة ونحوًا: فمن الأمثلة التي تجادل فيها الخصمان قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ ٱلْحَقِّ﴾ [مريم: ٣٣] وهي آية قرئت بالنصب والرفع، وعلى القراءتين نجد لها تفسيرات نحوية لها نظائرها في القرآن ولغة العرب.

ـ فمن حيث القراءة، في هذه الآية قراءتان مشهورتان: الرفع

---

(١) نفسه، ٤٧٦.
(٢) ف ٢٠/٤٧٨.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه، ٤٧٨ ـ ٤٧٩.

والنصب[١] قال ابن الجزري: «اختلفوا في «قول الحق» فقرأ ابن عاصم ويعقوب بنصب اللام وقرأ الباقون برفعها»[٢].

ـ وأما من حيث التفسيرات اللغوية والنحوية التي تتضمنها القراءتان:

فمنها: أن المراد «بقول الحق» عيسى كما سمي «كلمة الله» وعلى هذا يكون خبرًا وبدلًا[٣].

ومنها: أن «قول الحق» خبر مبتدأ محذوف، ويكون المراد: هذا الذي ذكرناه قول الحق، وهذا له نظائر، كقوله: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَٰثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ [الكهف: ٢٢] و﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ﴾ [الكهف: ٢٩] أي هذا الحق من ربكم. ويميل ابن تيمية إلى التفسير الثاني، بدليلين:

أولهما: أن من عادة القرآن «إذا أضيف القول إلى الله أن يقال: قول الله، لا يقال قول الحق إلّا إذا كان المراد القول الحق، كما في قوله ﴿قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ﴾ [الأنعام: ٧٤] وقوله ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ﴾ [الأحزاب: ٤] وقوله ﴿فَٱلْحَقُّ وَٱلْحَقَّ أَقُولُ﴾ [ص: ٨٣]»[٤].

وثانيهما: يتعلق بإضافة الموصوف إلى الصفة، كقوله: حب الحصيد، وقولهم: صلاة الأولى، ودار الآخرة. إذ يعرض ابن تيمية للخلاف بين نحاة الكوفة ونحاة البصرة في المسألة، حيث يرى الكوفيون وغيرهم أن إضافة الموصوف إلى الصفة هنا لا حذف فيه، بينما يرى نحاة البصرة أن المضاف إليه محذوف تقديره: صلاة الساعة الأولى. ويرجح ابن تيمية نظرية الكوفيين، إذ ليس في اللفظ ما يدل على المحذوف ولا يخطر بالبال، وقد

---

(١) ف: ٢٠/٤٨٠.
(٢) النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، ج٢، ص٣١٨.
(٣) ف ٢٠/٤٨٠.
(٤) نفسه.

جاء في غير موضع كقوله ﴿ٱلدَّارُ ٱلۡأٓخِرَةُ﴾ [البقرة: ٩٣]، و﴿قَوۡلُهُ ٱلۡحَقُّۚ﴾[(١)].
وعلى كل التقديرات، فإن لكل معنى نظائر كثيرة في القرآن وكلام العرب: «وليس هذا حجة لمن سمى ذلك مجازًا إلّا كحجته في نظائره: فيرجع في ذلك إلى الأصل»[(٢)].

١ ـ ٢ ـ ٣ ـ **المجاز والإعجاز**: ليس المجاز دليلًا على الإعجاز، ولا يلزم من أن القرآن بلسان عربي أن يكون في اللغة العربية مجاز، ولا أن يكون في القرآن مجاز، وعلى فرض أن يكون في اللغة مجاز «فإن كلام المخلوقين فيه من المبالغة والمجازفة من المدح والهجو والمراثي وغير ذلك مما يصان عنه كلام الحكيم، فضلًا عن كلام الله، فإذا كان المسمي لا يسمي مجازًا إلّا ما كان كذلك لم يلزمه أن يسمي ما في القرآن مجازًا، وهذا لأن تسمية بعض الكلام مجازًا إنما هو أمر اصطلاحي، ليس أمرًا شرعيًا ولا لغويًا ولا عقليًا»[(٣)]. وحينئذ فإن الكلمة القرآنية أو الحرف القرآني إعجاز دون أن يكون مجازًا. وهنا يناقش ابن تيمية نظرة ابن عقيل والنحاة إلى الحرف والكلمة لرفع الالتباس عن مسألة العلاقة بين الكلمة الإلهية والكلمة البشرية، وعن الإعجاز والمجاز.

١ ـ ٢ ـ ٤ ـ **الحرف والكلمة**:

أ ـ **تعريف الحرف والكلمة**: يلاحظ ابن تيمية أن معنى الحرف والكلمة في لغة العرب مختلف عن معناه في اصطلاح النحاة[(٤)]. فالكلمة في لغة العرب هي «الجملة التامة: الجملة الاسمية أو الفعلية»[(٥)]. كقوله تعالى:

---

(١) نفسه: ٤٨٠ ـ ٤٨١.
(٢) نفسه، ٤٨٢.
(٣) نفسه، ٤٨٢ ـ ٤٨٣.
(٤) ف ١٢/١٠٣ ـ ١٠٤، قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، ابن تيمية، تح: طه محمد الزيني، القاهرة، ط٢، ١٣٥٨هـ/١٩٦٨م، ص٨٨ ـ ٨٩.
(٥) ف ١٢/١٠٤، قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، ٨٨.

﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ﴾ [آل عمران: ٦٣]، يقول ابن تيمية: «لا يوجد قط في الكتاب والسنة وكلام العرب لفظ الكلمة إلّا والمراد به الجملة التامة، فكثير من النحاة أو أكثرهم لا يعرفون ذلك؛ بل يظنون أن اصطلاحهم في مسمى الكلمة ينقسم إلى اسم وفعل وحرف هو لغة العرب. والفاضل منهم يقول: «وكلمة بها كلام قد يؤم»[(١)]، ويقولون: العرب قد تستعمل الكلمة في الجملة التامة وتستعملها في المفرد، وهذا غلط، لا يوجد قط في كلام العرب لفظ الكلمة إلّا للجملة التامة»[(٢)].

ب ـ **الاحتجاج برأي سيبويه والخليل:** الحرف أيضًا اسم، فإن سيبويه جعل ««أن» في كلام العرب إنما وقعت على أن تحكي، وإنما يحكى بعد القول ما كان كلامًا قولًا، وإلّا فلا يوجد قط لفظ الكلام والكلمة إلّا للجملة التامة في كلام العرب، ولفظ الحرف يراد به الاسم والفعل وحروف المعاني، واسم حروف الهجاء، ولهذا سأل الخليل أصحابه: كيف تنطقون بالزاي من زيد؟ فقالوا: زاي، فقال: نطقتم بالاسم، وإنما الحرف: زه، فبين الخليل أن هذه التي تسمى حروف الهجاء هي أسماء»[(٣)].

ج ـ **الاحتجاج على ذلك بالقرآن والسنة وكلام المتقدمين:** أورد ابن تيمية كثيرًا من النصوص والنقول التي تؤيد نظرته إلى الكلمة والحرف، وذلك من القرآن والسنة وكلام المتقدمين:

ـ أما الآيات القرآنية التي وردت فيها الكلمة بمعنى الجملة التامة، فأهمها: قوله تعالى ﴿كَبُرَتۡ كَلِمَةٗ تَخۡرُجُ مِنۡ أَفۡوَٰهِهِمۡۚ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبٗا﴾

(١) ينظر: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، ط١١، ١٩٦٠، ١٣/١.
(٢) ف ١٠٤/١٢ ـ ١٠٥، كتاب الرد على الطوائف الملحدة، الفتاوي الكبرى، ٥٣٧/٦.
(٣) ف ١٠٧/١٢، وينظر الكتاب لسيبويه، باب إرادة اللفظ بالحرف الواحد: ٣٢٠/٣.

[الكهف: ٥]، وقوله تعالى ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ وَكَانُوٓاْ أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا﴾ [الفتح: ٢٦]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ [آل عمران: ٦٤]، وقوله: ﴿وَجَعَلَ كَلِمَةَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلسُّفْلَىٰ﴾ [التوبة: ٤٠].

ـ أما الأحاديث النبوية، فمنها: (كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان حبيبتان إلى الرحمن: سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم)[١]، وقوله عليه السلام: (أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد: ألّا كل شيء ما خلا الله باطل)[٢]، وقوله: (إن العبد ليتكلم بالكلمة من رضوان الله ما يظن أن تبلغ ما بلغت، يكتب له بها رضوانه إلى يوم القيامة)[٣]، وقوله ﷺ لعائشة: (لقد قلت بعدك أربع كلمات لو وزنت بما قلت منذ اليوم لوزنتهن: سبحان الله عدد خلقه، سبحان الله رضى نفسه، سبحان الله زنة عرشه، سبحان الله مداد كلماته)[٤].

ـ وأما كلام المتقدمين فكثيرًا ما ورد فيه: «هذا «حرف» من «الغريب»»،

---

(١) فتح الباري، شرح صحيح البخاري، كتاب الإيمان والنذور، ابن حجر العسقلاني، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٣، م١٣، ص٤٢٢ وأخرجه الإمام أحمد في مسنده بلفظ آخر، ينظر: مسند الإمام أحمد، المكتب الإسلامي، ط١، ١٩٦٩، ٩٦/١.

(٢) فتح الباري، ١٧١/١٢، سنن ابن ماجه، ١٢٣٦/٢، رقم الحديث ٣٧٥٧. والبيت بتمامه (من الطويل):

ألا كل شيء ما خلا الله باطل ... وكل نعيم لا محالة زائل

وهو في شرح ديوان لبيد، ص٢٥٦.

(٣) فتح الباري، ١٧١/١٢، سنن ابن ماجة ١٣١٢/٢ (رقم الحديث ٣٩٦٩)، فيض القدير، شرح الجامع الصغير، العلامة المناوي، مطبعة مصطفى محمد، مصر، ط١، ١٩٣٨، ص٣٦٨ (رقم الحديث ٢٠٦٠).

(٤) مسلم بشرح النووي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٥، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، ٣٦/٩. وأخرجه ابن ماجه في سننه بلفظ آخر، ١٢٥١/٢ وما بعدها (رقم الحديث ٣٨٠٦). والإمام أحمد في المسند ٣٤٠/١.

يعبرون بذلك عن الاسم التام، فقوله ﷺ: (فله بكل حرف..)[١] مثله بقوله: (ولكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف) وعلى نهج ذلك: و«ذلك» حرف، و«الكتاب» حرف، ونحو ذلك، وقد قيل إن «ذلك» أحرف، و«الكتاب» أحرف، وروي ذلك مفسرًا في بعض الطرق»[٢].

د ـ تفسير كلام سيبويه: إن النحاة وضعوا اصطلاحًا خاصًا في تقسيم الكلام، «جعلوا لفظ «الكلمة» يراد به الاسم أو الفعل أو الحرف الذي هو من حروف المعاني؛ لأن سيبويه قال في أول كتابه: الكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل، فجعل هذا حرفًا خاصًا، وهو الحرف الذي جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل»[٣]، وذلك لأن سيبويه على ما يقول ابن تيمية: «كان حديث العهد بلغة العرب وقد عرف أنهم يسمون الاسم أو الفعل حرفًا؛ فقيد كلامه بأن قال: وقسموا الكلام إلى اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل..»[٤]. على أن ابن تيمية يفسر هذا التقسيم الثلاثي للكلمة عند سيبويه فيقول: «أراد سيبويه أن الكلام ينقسم إلى ذلك قسمة الكل إلى أجزائه لا قسمة الكلي إلى جزئياته»[٥]، إنها قسمة كقسمة العقار والمال المنقول بين الورثة «فيعطى هؤلاء قسم غير قسم هؤلاء، كذلك الكلام هو مؤلف من الأسماء والأفعال وحروف المعاني، فهو مقسوم إليها، وهذا التقسيم غير تقسيم الجنس إلى أنواعه كما يقال: الاسم ينقسم إلى معرب ومبني»[٦].

---

(١) مسند الإمام أحمد، ١/٣٦٠.
(٢) ف ١٢/١٠٧.
(٣) مسألة الأحرف... ف١٢/١٠٧ ـ ١٠٨، وينظر: الكتاب، سيبويه، ١/١٢.
(٤) مسألة الأحرف...ف ١٢/١٠٨.
(٥) نفسه.
(٦) مسألة الأحرف...ف ١٢/١٠٨.

هـ - رد اعتراض الجزولي وغيره على الزجاج والنحاة: لقد أورد ابن تيمية اعتراض الجزولي[(١)] على الزجاج والنحاة في ذلك التقسيم، وقال بأنه لم يفهم كلامهم. إذ كل تقسيم يقتضي عند الجزولي أن يكون اسم المقسوم صادقًا على الأنواع والأشخاص، وإلّا فليست أقسامًا له، ظانين أن المسألة هي مسألة تقسيم جنس إلى أنواعه أو أشخاص أنواعه، أي قسمة الكلي إلى جزئياته، مما يقتضي إخضاع النحو للمنطق الصوري، ويرى ابن تيمية أن هذا فهم خاطئ لتقسيم سيبويه والزجّاج والنحاة، فإن الكليات لا تجد إلّا في الذهن، كقسمة الحيوان إلى ناطق وبهيم وقسمة الاسم إلى المعرب والمبني. «فإن المقسم هنا هو معنى عقلي كلي لا يكون كليًا إلّا في الذهن»[(٢)]. وعلى ذلك نقول: الكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنى، بينما نقول: الاسم إما معرب وإما مبني.

ثم يفصل ابن تيمية القول في أقسام الحروف بحسب الإعراب، وباعتبار المعاني والمخارج، ويبين معنى لفظ «الحرف» في اللغة والقرآن[(٣)]، وعلاقة كل ذلك بالوجود الذهني والوجود العيني، لأن النزاع في «مسألة الكلام» إنما مصدره الألفاظ المجملة والمعاني المشتبهة[(٤)]، ولهذا فإن كُلًّا من ابن عقيل وخصومه النفاة قد أخطئوا الطريق[(٥)].

وبهذا، فإن ابن تيمية لا يوجه نقده لمثبتي المجاز فقط، بل لمنكريه أيضًا وخاصة أولئك الذين بالغوا في التمسك بالظاهر حتى صاروا من

---

(١) عيسى بن عبد العزيز بن يَللبخت بن عيسى، أبو موسى الجزولي المراكشي، من أئمة العربية، له المقدمة المشهورة، وهي حواش على الجمل للزجاجي، ترجمته في «بغية الوعاة» للسيوطي، ٢/٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٢) مسألة الأحرف... ف ١٢/١٠٩.

(٣) نفسه، ١٠٩ ـ ١١١.

(٤) نفسه، ١١٣.

(٥) الحقيقة والمجاز، ف ٢٠/٤٨٥ ـ ٤٨٦.

المفوضة في العقيدة، كما هو حال أبي يعلى بن الفراء الذي قال عنه ابن تيمية: «في كلامه ما هو مردود نقلًا وتوجيهًا، وفي كلامه من التناقض من جنس ما يوجد في كلام الأشعري، والقاضي أبي بكر الباقلاني، وأبي المعالي، وأمثالهم ممن يوافق النفاة على نفيهم، ويشارك أهل الإثبات على وجه يقول الجمهور إنه جمع بين النقيضين»[١]. هذا مع تعظيمه للسلف شأنه شأن ابن عقيل كذلك[٢].

١ ـ ٢ ـ ٥ ـ اضطراب ابن عقيل وتراجعه: ذكر ابن تيمية أن ابن عقيل كان يميل إلى الاعتزال في كتابه (نفي التشبيه وإثبات التنزيه)، لكنه في كتابه (الإرشاد) مال إلى مذهب إثبات الصفات[٣]، وأنه في آخر أمره مال إلى السنة المحضة[٤]، بعد أن كان كثير الاضطراب. فإن ابن عقيل «كان ذكيًّا، كثير الكلام والتصنيف، فيوجد له من المقالات المتناقضة بحسب اختلاف حاله»[٥]، ثم رجع عن طريق المتكلمين ودعا إلى عدم سلوكها[٦]. ولهذا فإن ابن عقيل مع مبالغته في الرد على نفاة المجاز، فإنه في موضع من كتاب الفنون ينصر رأي نفاة المجاز بشدة ويقول: إنه ليس في اللغة ولا في القرآن مجاز، وذكر ذلك في مناظرة جرت له مع بعض أصحابه الحنابلة الذين قالوا بالمجاز[٧].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٢٣٨/٥.
(٢) نفسه، ٣٤/٧..
(٣) ف ٥٤/٦.
(٤) نقض المنطق، تح: محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان الصنيع، تصحيح: محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، ١٩٥١، ص١٣٥.
(٥) درء تعارض... ١٦٠/٩.
(٦) نفسه، ٤٧/٨ ـ ٤٨.
(٧) ينظر تفاصيل ذلك في: الحقيقة والمجاز، ف ٤٩٠/٢٠ ـ ٤٩٢.

٢ ـ الرد على ابن جني:

١ ـ ٢ ـ موقف ابن جني:

يلخص ابن تيمية موقف ابن جني من المجاز فيما يلي: «قول القائل: خرج زيد: مجاز، لأن الفعل يدل على المصدر، والمصدر المعرف باللام يستوعب جميع أفراد الخروج، فيقضي ذلك أن زيدًا حصل منه جميع أنواع الخروج؛ هذا حقيقة اللفظ: فإن أريد فرد من أفراد الخروج فهو مجاز»[(١)].

٢ ـ ٢ ـ رد ابن تيمية:

٢ ـ ٢ ـ ١ ـ الفعل ليس مقيدًا بالعموم ولا بغيره: إن الفعل في خرج زيد وقام بكر، حسب ابن تيمية «إنما يدل على مسمى المصدر، وهو الحقيقة المطلقة من غير أن يقيد بقيد العموم ولا بقيد آخر»[(٢)]. والحقيقة المطلقة هنا بالمعنى الأصولي للكلمة لا بالمعنى الفلسفي المنطقي، فلقد أكد ابن تيمية ألّا وجود لمطلق البتة. وحينئذ، ففعل الخروج ليس لفظًا كليًّا يستغرق كل أفراده بحيث لا تتحقق حقيقة الخروج إلّا بتحقق كل تلك الأفراد، أي أن فعل الخروج لا يتحقق بالجمع بين كل أنواع الخروج، بل بالبدل[(٣)]، فهو كقوله تعالى ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾، «فإنه أوجب رقبة واحدة، ولم يوجب كل رقبة، وهي تتناول جميع الرقاب على سبيل البدل، فأي رقبة واحدة أعتقها أجزأته، وكذلك إذا قيل: خرج دل على وجود خروج، ثم قد يكون قليلًا، وقد يكون كثيرًا، وقد يكون راكبًا، وقد يكون ماشيًا، ومع هذا

---

(١) ف ٢٠/٤٨٦، وينظر الخصائص لابن جني، ٢/٤٤٧ وما بعدها.
(٢) ف ٢٠/٤٨٦.
(٣) نفسه، ٤٨٦ ـ ٤٨٧.

فلا يتناول على سبيل البدل إلّا خروجًا يمكن من زيد»[(١)] ويقول ابن تيمية: «ثم هذا المعنى موجود في سائر اللغات، فهل يقول القائل: إن أهل اللغات جميعهم يتكلمون بالجمل الفعلية التي لا بد منها في كل أمة؛ إنما وضعوا تلك الجملة الفعلية على جميع أنواع ذلك الفعل الموجود في العالم، وأن استعمال ذلك في بعض الأفراد عدول باللفظ عما وضع له؟»[(٢)].

٢ ـ ٢ ـ ٢ ـ فساد القول بالمجاز: إن ابن تيمية يطري ابن جني ويقول عنه: «وابن جني له فضيلة وذكاء وغوص في المعاني الدقيقة في سر الصناعة والخصائص وإعراب القرآن وغير ذلك»[(٣)]، ويصل من إطرائه له إلى حد التشكيك في نسبة هذا الكلام إليه، ويقول: «فهذا الكلام إن كان لم يقله فهو أشبه بفضيلته، وإن قاله فالفاضل قد يقول ما لا يقوله إلّا من هو من أجهل الناس... والظن بابن جني أنه لا يقول هذا»[(٤)]، وذلك لأن هذا «الكلام لا يقوله من يتصور ما يقول»[(٥)] و«لا يقول القائل إلّا إذا فسد تصوره وكان إلى الحيوان أقرب»[(٦)] فإنه «هذيان»[(٧)]. والحق أن ابن جني مع أنه وضع بابًا في الخصائص تحت عنوان: «باب في أن المجاز إذا كثر لحق بالحقيقة»[(٨)]، فإنه في هذا الباب قال كلامًا صعب على منتحلي هذه الصناعة فهمه، فقال: «بينت منذ قريب لبعض منتحلي هذه الصناعة هذا الموضع ـ أعني ما في «ضربت زيدًا» و«خلق الله» ونحو ذلك ـ فلم يفهمه إلّا بعد أن

---

(١) ف ٤٨٦/٢٠ ـ ٤٨٧.
(٢) نفسه، ٤٨٧.
(٣) نفسه، ٤٨٦.
(٤) نفسه، ٤٨٦ ـ ٤٨٧.
(٥) نفسه، ٤٨٦.
(٦) نفسه، ٤٨٧.
(٧) نفسه.
(٨) الخصائص لابن جني، ٤٤٧/٢.

بات عليه وراض نفسه فيه واطلع في الموضع الذي أومأت له إليه، فحينئذ ما تصوره، وجرى على مذهبه في أن لم يشكره»[١]. وقد يكون ذلك لعلة كلامية وهي دفاع ابن جني عن المعتزلة في مثل عبارة: خلق الله، وقد تكون العلة أيضًا في أن القبول بمذهب ابن جني هذا قد يحول اللغة كلها مجازًا، مع أنه قال في عنوان الباب أن: المجاز إذا كثر لحق بالحقيقة!

خلاصة القول: إن ابن تيمية لم يكتف بنقد دعاة التقسيم كابن عقيل وابن جني، بل عارض نفاة المجاز أنفسهم مبرزًا الأبعاد الكلامية والسياسية التي وجهت الموقف اللغوي للطائفتين. كما تدل ردوده على درايته اللغوية الواسعة، وشمولية ثقافته الشرعية والعقلية وروح الإنصاف ودقة النظر، قال شيخ الإسلام: «الذين يقولون ليس في القرآن مجاز إن أرادوا بذلك قوله ﴿وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] اسأل الجدران، والعير والبهائم ونحو ذلك مما نقل عنهم فقد أخطأوا، وإن جعلوا اللفظ المستعمل في معنى في غير القرآن مجازًا، وفيه ليس بمجاز فقد أخطأوا أيضًا. وإن قصدوا أن في غير القرآن من المبالغات والمجازفات والألفاظ التي لا يحتاج إليها ونحو ذلك مما ينزه القرآن عنه فقد أصابوا في ذلك، وإذا قالوا: نحن نسمي تلك الأمور مجازًا بخلاف ما استعمل في القرآن ونحوه من كلام العرب، فهذا اصطلاح هم فيه أقرب إلى الصواب ممن جعل أكثر كلام العرب مجازًا»[٢].

* * *

استنادًا إلى المطلب التاريخي والمطلب العقلي لدراسة الحقيقة والمجاز، ومن ردود ابن تيمية اللغوية المتنوعة، نخلص إلى النتائج التالية:

١ ـ أن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز اصطلاح حادث نشأ في القرن

---

(١) نفسه، ٢/٤٥١.
(٢) الحقيقة والمجاز، ف ٢٠/٤٨٥ ـ ٤٨٦.

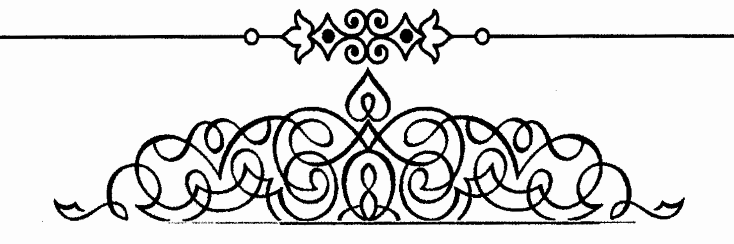
الثالث الهجري تحت تأثير الجدل الكلامي، ولا يوجد إجماع على القبول به، إنه مجرد افتراض تحكمي.

٢ ـ أن النزاع في مسألة الحقيقة والمجاز ليس نزاعًا لفظيًا، بل هو نزاع عقلي مرتبط بالحدود التي وضعت للتفريق والتمييز بين الطرفين، والتي كثر فيها الاضطراب.

٣ ـ لا يصح الاعتماد على الوضع والاستعمال في التفريق بين الحقيقة والمجاز لاستحالة العلم بأصل اللفظ وتطوره.

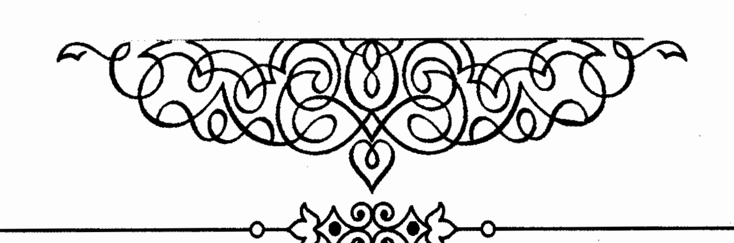
٤ ـ لا وجود لكلمة مجردة مطلقة لها ماهية خاصة، بل كل كلمة لا بد أن تخضع لقيود لغوية وثقافية واجتماعية، وتتراوح القيود اللفظية من الإضافة إلى الإمساك والوصل، وتنحل مسألة الدلالة بدراسة أنواع الألفاظ وقيود السياق، حيث لا وجود لاشتراك محض أو ترادف محض، وهذا مذهب خاص في المناسبة بين اللفظ والمعنى ـ عند ابن تيمية ـ، وعليه لا يصح جعل القرائن المتصلة دليلًا للتفريق بين الحقيقة والمجاز. وأما القيود الاجتماعية والثقافية فإنه لا وجود لكلمة عارية من سياقها التداولي وهو: حال المتكلم وعادته وقصديته، وحال المستمع المتلقي للخطاب. وعليه، لا نستطيع التفريق في القيود اللفظية والمعنوية بين ما يصح إذا اقترن باللفظ أن يجعله حقيقة أو مجازًا.

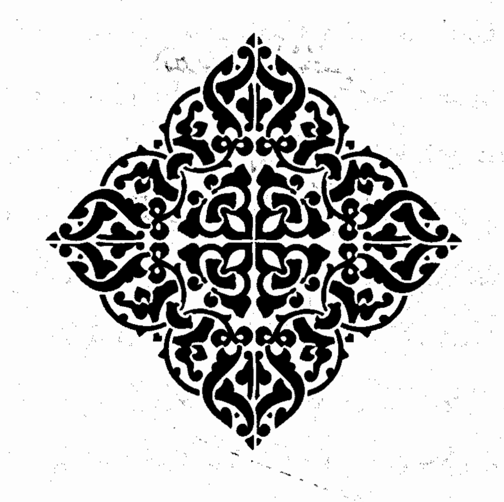
٥ ـ لا يعني رفض هذا التقسيم أن ابن تيمية يميل إلى الموقف التجسيمي أو الظاهري، فإن ردود ابن تيمية شملت مثبتي المجاز ـ لاضطراب مفاهيمهم ـ، والنافين له لقصور في عقولهم وانحراف في عقائدهم ومناهجهم عن المنهج الشرعي القائم على أن: العقل الصريح لا يناقض الشرع الصحيح.

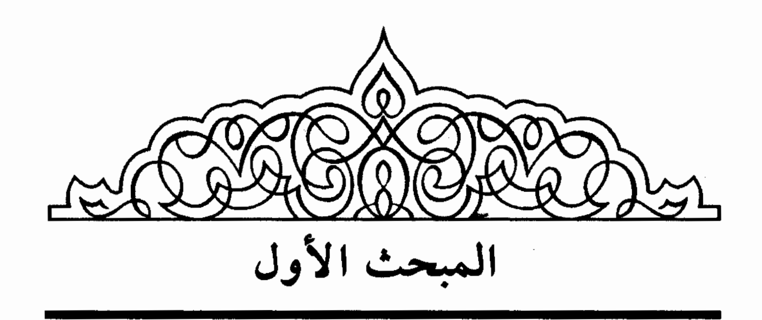


الفصل الثاني

البعد المنطقي







المبحث الأول

منطقيات المجاز عند ابن تيمية

قد تبين في البعد اللغوي ربط المجاز باللفظ المفرد عند مثبتيه، وأن للفظ المفرد حقيقة أصلية يكون المجاز انزياحًا عنها. وهذا يعني أن للفظ ماهية مجردة عن سياقه، وأن قصارى ما تفعله «القرينة» أن تعين مجال ذلك الانزياح أو الشرح. ولقد كان المناطقة الصوريون منذ أرسطو قد صنفوا الأقوال المنطقية وجعلوا أعلاها القول البرهاني العقلي، وأدناها القول البلاغي والشعري الذي يتكلم «اللغة المجازية»، التي لا تقول «الحقيقة» ولا يسندها «اليقين العقلي». ومع أنها تقوم على مبدأ القياس والمقايسة، إلّا أنها ـ إن لم تكن قياسًا كاذبًا ـ فإنها، بركونها إلى التخييل والمماثلة، والنقل والادعاء، تشكل لغة أدنى من «اللغة الحقيقية»: لغة البرهان.

لقد هيمن هذا المنطق على البلاغة العربية القديمة، واقتحم أبوابها، وسيطر على تصورات المتكلمين والفلاسفة، فأخضعوا لغة القرآن لذلك المنطق، وجعلوها «لغة مجازية» تقول باطنًا مغايرًا هو «اللغة الحقيقية»، ورتبوا على ذلك نظرات خاصة في الوحي ترجع إلى قواعد التحديد والتدليل المنطقية. ثم جاء ابن تيمية فهدم هذه القواعد من أساسها، وبنى على أنقاضها منطقا خاصًا تصبح فيه اللغة المجازية مقامًا من مقامات اللغة

الحقيقية، تحدده تفاعلات السياق وطبيعة القائس والمقيس. فكيف نظر الفلاسفة إلى وضع اللغة المجازية داخل أصناف القول المنطقي؟ وما هي الأسس المنطقية التي بنى عليها ابن تيمية تصوره عن الحقيقة والمجاز؟

١ ـ وضع اللغة المجازية داخل أصناف القول المنطقية عند الفلاسفة:

يرتبط البحث البلاغي في التقليد الفلسفي القديم، عند اليونان والفلاسفة المسلمين بنظراتهم الوجودية والإلهية. ولكنه كان ألصق بميدان المنطق[١]. لذلك درج الفلاسفة على عرض مسائل الأسلوب والبلاغة ضمن نظرية الشعر وفن الخطابة، وهما نوعان من أنواع «الأقيسة» في المنطق الصوري. وعلى هذا الأساس تم التمييز بين العبارة البرهانية والعبارة البلاغية، بين الحقيقة والمجاز، والباطن والظاهر، والخاصة والعامة. ومن خلال هذه الثنائيات نشطت آليات التأويل عند الفلاسفة المسلمين، وتيارات التصوف المتأثرة بهم.

١ ـ ١ ـ البلاغة في منطق الفلاسفة:

قليل من المشتغلين بقضايا التراث البلاغي العربي من يدرسون العلاقة بين البلاغة والمنطق الصوري، وأقل منهم من يهم بأساس هذه العلاقة: وهو مبحث التحديدات والتعريفات[٢]، ويدعى بمبحث التصورات.

---

(١) كانت القضايا البلاغية تعرض ضمن المصنفات المخصصة للمنطق، مع العلم بأن المنطق الصوري ليس مستقلًا عن الفلسفة الإلهية عند أرسطو.

(٢) من أهم المحاولات في هذا المجال، ينظر مثلًا: محمد مفتاح: مجهول البيان ص١١ ـ ٣٦، التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٤، ص٢٤ ـ ٢٦، ٦٢ ـ ٦٦ وغيرها.

والتصور[١] مفهوم أو رؤية عقلية يعبر عنها بكلمة هي علامة عليه[٢]. والتصور أو اللفظ حين يستخدم في «القضية»[٣] يسمى «حدًّا»[٤]. والقضية مقدمة كانت أم نتيجة هي «قول» يتكون من حدّين: أحدهما موضوع والثاني محمول يصف ذلك الموضوع. ومن القضايا يتألف القياس المنطقي.

إذن «فالقول» ـ عند أرسطو ـ إسناد حملي بسيط ينحل إلى «المفرد». وعليه، فإن كيفية فهم «القول» ترجع إلى كيفية فهم المفرد، فهي الدلالة الأساس[٥]. لا من جهة اللفظ المكتوب ولا من جهة الصوت، وإنما من جهة المدلول العقلي الصرف الذي هو واحد للجميع وهو موضوع قواعد المنطق[٦]. فما هي طرق تحديد المفرد، وظلالها البلاغية عند أرسطو؟

١ ـ ١ ـ ١. نظرية التحديد والتصنيف المقولي عند أرسطو: تعريف المفرد له ثلاثة طرق:

- إما ببيان ماهيته: أي صفاته الذاتية الجوهرية. وهذا ما يعرف بالحد أو التعريف الحدي.

- وإما ببيان صفة أو صفات يتميز بها عن غيره من المسميات، وهذا ما يعرف بالخاصة، أو التعريف الرسمي. وهذا المسلك أضعف من

---

(١) التصور: إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات: التعريفات، ص٥٩.
(٢) التعريف بالمنطق الصوري، محمد السرياقوسي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٠، ص٣٧.
(٣) القضية: قول يصح أن يقال لقائله إنه صادق أو كاذب فيه، التعريفات: ص١٧٦.
(٤) التعريف بالمنطق الصوري: ص٣٧.
(٥) المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وابن تيمية، النقاري، ص٤١ ـ ٤٢، ٤٧.
(٦) نفسه، ٤٧.

الأول، لأنه وإن كان يعرفنا بما يميز المفهوم عن غيره، فإنه لا يعرفنا بماهيته وعلة وجوده[(١)].

- وإما ببيان معنى الاسم باسم آخر أو عدة أسماء توضح دلالة اللفظ على المستوى اللغوي فقط. ويسمى بالتعريف الاسمي، وهو أضعف مسالك التعريف في نظر أرسطو. وأضعف منه التعريف بالاستعارة، لأن الغاية من العبارة الاستعارية إنما هي إمتاع المخاطب بما تضفيه على القول من التباس وغموض نسبي، فالغرابة تحدث اللذة[(٢)].

يقابل هذا الترتيب في مسالك التعريف ترتيب في شروطه التي تسمى بالكليات. ومعنى الكلي: الطبيعة الموجودة في أفراد عديدين والتي على أساسها يقيم العقل علاقة كلية بين هؤلاء الأفراد[(٣)]. وهذه الكليات هي: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرَض العام[(٤)]. فالثلاثة الأولى منها كليات ضرورية جوهرية، أما الخاصة والعرَض العام فهما كليان عرضيان، والجوهر والأعراض تدخل في باب المنطق الأرسطي، فكل الموجودات ـ من حيث هي جواهر ـ تدخل تحت مقولة الجوهر، بينما تدخل صفاتها المتغيرة (كالكم والكيف والشكل...) تحت مقولات الأعراض[(٥)].

إن ما يميز المنطق الأرسطي هو اعتباره الكليات والمقولات ـ مع ارتباطها باللغة اليونانية، وكونها معان عقلية ـ تتمتع بوجود خارجي حقيقي، بل إنها الوجود الحقيقي. إن الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير

---

(١) المنهجية الأصولية: ٥١.
(٢) الخطابة: أرسطو، الترجمة العربية القديمة، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، ودار القلم، بيروت ١٩٧٩، ص١٦٦، المنهجية الأصولية...: ص٥٦ ـ ٥٨.
(٣) التعريف بالمنطق الصوري: ٥٧.
(٤) نفسه، ٥٧ ـ ٦٢، مجهول البيان: ١٢ ـ ١٧.
(٥) التعريف بالمنطق..: ٤٦.

وجودها[١]، وإن المعنى الكلي ـ على ما يقول أبو الوليد بن رشد ـ يوجد خارج الذهن، ويزيد على الأشخاص زيادة في الوجود: هي أنه غير فاسد ولا كائن[٢].

ما هي نتائج ذلك على المستوى اللغوي البلاغي؟ إن نظرية التحديد الأرسطية تؤدي إلى قيام فلسفة للبلاغة مبنية على المبادئ التالية:

أ ـ أن الكلمات لها معاني ثابتة مجردة وحقيقية[٣]. وأن اللغة تشبه «فسيفساء يوضع فيها التركيب والتفسير كما توضع قطع ذات أشكال ثابتة، وألوان محددة، جنبًا إلى جنب أو يفصل بعضها عن بعض»[٤]. ولذا فمن تجليات النظرية الأرسطية في التحديد أن الاستعارة تكون في الكلمة الواحدة[٥].

ب ـ أن الحقيقة هي دائمًا ذات طابع عقلي، وطريق العلم بها هو القول المنطقي، أما القول الاستعاري البلاغي فهو ذو قيمة جمالية وشكلية فقط[٦].

ج ـ أن الإقرار بالوجود الخارجي للمطلق والمجرد والكلي يقتضي إعطاء قيمة ثانوية للمحسوس والمقيد، وللمقام التداولي للخطاب، إذ الخطاب الصوري أرقى قيمة ويقينًا.

وبيان ذلك أكثر في وضع العبارة البلاغية ضمن أصناف القياس في المنظومة الصورية.

---

(١) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، ص١٥٦.

(٢) تلخيص كتاب البرهان، ابن رشد، تح: محمود قاسم، مراجعة وتعليق: تشارلز بتروت وأحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢، ص١١٦.

(٣) فلسفة البلاغة، ريتشاردز: ص٩، ٣١، ٣٢.

(٤) نفسه، ٣٠.

(٥) مجهول البيان: ص٣٥.

(٦) فلسفة البلاغة، ريتشاردز، ص٣٨، الصورة الفنية: ص١٣٩.

١ ـ ١ ـ ٢: العبارة البلاغية وأصناف القياس: إذا كانت وظيفة المنطق «تعريف جميع الجهات وجميع الأمور التي تسوق الذهن إلى أن ينقاد لحكم ما»(١)، فإننا «متى عرفنا أصناف انقيادات الذهن أمكننا في كل حكم انقادت له أذهاننا أو ذهن غيرنا أن نعلم أي انقياد هو ذلك الانقياد تسوق تلك الأمور: هل إلى انقياد هو يقين؟ أو مقارب لليقين أو دون ذلك»(٢).

المنطق إذن يساعد الذهن على تمييز أصناف الأحكام التي ينقاد إليها الذهن، وأصناف طبائع الأمور التي تسوق الذهن إلى إصدار صنف من أصناف الأحكام، ثم أصناف اليقين والظن تابعة لذلك. ولقد درج المنطق الصوري الأرسطي على تصنيف الأقوال إلى خمسة أصناف: برهان وجدل وخطابة وشعر وسفسطة، ولما كانت السفسطة هي أضل أنواع الجدل، وكانت الخطابة والشعر نَسَقَيْن قد تم الدمج بينهما منذ العصر الذهبي للحضارة الرومانية، فإن أصناف القول المنطقي تختصر في البرهان والجدل والخطابة (ومعها الشعر) وهي أصلًا: أجناس للأقيسة أو صور لانقياد الذهن(٣).

ولما كانت الخطابة أساس البلاغة، وكانت البلاغة «قوة تتكلف الإقناع الممكن في كل واحد من الأمور المفردة»(٤)، فإن الاستعارة التي تعتبر

---

(١) كتاب الألفاظ المستعملة في النطق، أبو نصر الفارابي، تحقيق وتقديم محسن مهدي، دار المشرق، بيروت ١٩٦٨، ص١٠٤.
(٢) نفسه، ١٠٤ وما يليها.
(٣) ينظر هذا التقسيم الثلاثي مثلًا عند الفارابي، تحصيل السعادة، ط حيدر آباد (دت): ص٤٤٤ ـ ٤٤٧، ٤٦٧، ٤٦٩، ابن رشد، فصل المقال: ص٤٥ ـ ٥٥، الألفاظ المستعملة في المنطق: ٩٦ ـ ١٠٠، ١٠٤.
(٤) الخطابة، أرسطو، الترجمة العربية القديمة، ص٩، كتاب المجموع، أو الحكمة العروضية في معاني كتاب ريطوريقا، ابن سينا، تح: محمد سليم سالم، مكتبة النهضة المصرية، (د. ت)، ص١٩.

واحدة من صور الخطاب البلاغي، هي «نقل اسم شيء إلى آخر، فإما أن ينقل من الجنس إلى النوع أو من النوع إلى الجنس، أو من نوع إلى نوع، أو ينقل بطريق المناسبة»[١] ذلك أن «فضيلة الكلام أن يكون بالتغيير»[٢].

على هذه المبادئ الأرسطية كان معتمد الفلاسفة المسلمين في نظرتهم إلى البلاغة والصورة البيانية، وهي نظرة تجعل للقول البلاغي ثلاثة أبعاد: أولها منطقي مبني على صفة الإقناع، والثاني: نفسي يقوم على صفة الفضيلة، والثالث: أسلوبي يحيل إليه لفظ النقل ولفظ التغيير.

أولًا: البعد المنطقي: لقد ولدت البلاغة من أصل قضائي وسياسي[٣]، لذلك كان أول تعريف لها أنها: خلق القدرة على الإقناع: إقناع أي كان بأي شيء كان[٤]. وبعد ذلك، جعلها أرسطو مفهوما شاملًا للخطاب النثري، فنيًا كان أو سياسيًا أو قضائيًا، وذلك في مقابل الشعر الذي هو فن الاستحضار الخيالي[٥]. ثم انحسرت من الاهتمام بكل فنون الخطاب، إلى التطابق مع جزء يسير من مكوناتها عند أرسطو: وهو جودة الكتابة[٦]. لكن الفلاسفة المسلمين ساروا على نهج أرسطو في جعل الخطابة والشعر معًا درجات في القياس، وجعلوا الصور البلاغية عمودًا للأقاويل الشعرية،

---

(١) فن الشعر، ترجمة شكري عياد، ص١١٦.

(٢) الخطابة، الترجمة العربية القديمة، ١٨٦.

(٣) Introduction à la Rhétorique, Reboul, p: 14 - 15.

(٤) نفسه، ١٥.

(٥) البلاغة القديمة، رولان بارث، ص٤٥، الملاحظ أن أرسطو استعمل لفظ «Rhétorique» للدلالة على «البلاغة» و«الخطابة» معًا لذلك اكتفت الترجمة العربية القديمة بتعريبها إلى الريطورية.

(٦) نفسه، ٤٦ وهذا ما دعا بعض البلاغيين إلى وصف البلاغة الكلاسيكية بأنها بلاغة محدودة أو (مقتصرة) ينظر مثلًا: La Rhétorique restreinte, Gérard Genette, p: 21 - 40.

وأسلوبًا من أساليب الإقناع الخطابي. ففي الخطابة تعتبر البلاغة شكلًا وأداة لازمة لتحسين الخطاب وتنويعه[(١)].

لقد اعتبر الفلاسفة الخطابة والشعر نوعين من الأقيسة إلى جانب الجدل والبرهان. وإنما تختلف هذه الأنواع من الأقيسة باختلاف مادتها وصورتها: أي طبيعة مقدماتها وصورها الشكلية في المقايسة.

أ ـ من حيث المادة: تداولت بلاغة الفلاسفة مصطلحين ربطًا بين الفلسفة والبلاغة، وهما: المحاكاة والتخييل.

ـ فالمحاكاة ترجع إلى نظرية يونانية عريقة في الفن عامة واللغة خاصة. فقد قال أفلاطون بأن الفن يحاكي ظواهر الأشياء[(٢)]. وإذا علمنا أن الأشياء الظاهرة، في نظر أفلاطون، ليست سوى أشباح لعالم المثل، فإن الفن القائم على محاكاتها «بعيد كل البعد عن الحقيقة (...) لأنه لا يمس إلّا جزءًا صغيرًا من كل شيء، وهذا الجزء ليس إلّا شبحًا»[(٣)]، فالفن إذن، محاكاة من الدرجة الثانية، إنه يقع في أدنى درجات الحقيقة. هذه القاعدة يطبقها أفلاطون على نظرية الشعر، فيرى أن الشعراء لا يعلمون شيئًا من الأمور الإنسانية أو الإلهية، وأن أعمالهم «تنتمي إلى المرتبة الثالثة بالنسبة إلى الحقيقة وأن من الممكن الإتيان بها بسهولة حتى لو لم يكن المرء يعرف الحقيقة، إذ أنهم لا يخلقون إلّا أوهامًا لا أشياء حقيقية»[(٤)].

أخذ أرسطو من هذا التصور فكرة تدني الحقيقة في عالمي الشعر

(١) الفلسفة والبلاغة في بلاغة الفلاسفة، جورج كتورة، مجلة الفكر العربي، ع٤٦، س١٩٨٧، ص٢٠٣.
(٢) الجمهورية، أفلاطون، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٨، ص٣٦٥.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه، ٣٦٦.

والخطابة. وخرج الفارابي من هذا الإرث النظري ـ بجمعه بين رأيي الحكيمين ـ بفكرة ذات وجهين، أن الشعر قياس. وأن صناعة الشعر إنما يتعلم منها البرهان الكاذب كذبًا خالصًا[١]. لكنه رأى أن الأقاويل الشعرية إن كانت متدنية من جهة قيمة اليقين المنطقي، فإنها أرقى من جهة المحاكاة ذاتها، فكثير من الناس «يجعلون محاكاة الشيء بالأمر الأبعد أتم وأفضل من محاكاته بالأمر الأقرب، ويجعلون الصانع للأقاويل التي بهذه الحال أحق بالمحاكاة، وأدخل في الصناعة وأجرى على مذهبها»[٢]. أما أين يظهر هذا التمام والأفضلية؟ فإنه يظهر في القدرة على إنتاج الصور البلاغية، كما قال الشيخ الرئيس ابن سينا: «إن المحاكيات ثلاثة: تشبيه واستعارة وتركيب»[٣]. فالمحاكاة إما أن تكون على سبيل تشبيه الشيء بغيره، وإما على سبيل إبداله بغيره، وهو المجاز والاستعارة، وإما على سبيل التركيب بينهما. هذا الرفع من المحاكاة يرجع إلى القدرة على الربط بين المختلفات، وهي فكرة أرسطية الجذور، فقد كان أرسطو يعتبر صناعة الاستعارة علامة على العبقرية. وعلى هذا الأساس، مال الفلاسفة المسلمون في تنظيرهم للغة عامة والمجاز خاصة إلى أن اللغة في أصلها تشريع عقلي يضع بموجبها عقلاء المدينة الألفاظ بحيث تكون «أقرب شبهًا بالمعاني والموجود»[٤] فتتنوع الكلمات بتنوع أجناس المعاني وأنواعها وأشخاصها وأعيانها، فيكون نظام الألفاظ شبيهًا بنظام المعاني[٥]، وبعد أن تستقر هذه التشريعات

---

(١) المجموع، الفارابي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٠٧، ص٦١.
(٢) جوامع الشعر، الفارابي (مع تلخيص كتاب أرسطو طالي في الشعر) تح: محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشؤون الثقافية، القاهرة، ١٩٧١، ص١٧٥.
(٣) فن الشعر، من قسم المنطق في الشفاء، ابن سينا، تح: عبد الرحمن بدوي، النهضة العربية، القاهرة، ١٩٥٣، ص١٧١.
(٤) كتاب الحروف، الفارابي، ص١٣٨.
(٥) نفسه، ١٣٩ ـ ١٤٠.

العقلية للحقائق اللغوية، تأتي مرحلة «النسخ والتجوز في العبارة بالألفاظ (...) فيحدث حينئذ الاستعارات والمجازات (...) والتوسع في العبارة بتكثير الألفاظ وتبديل بعضها ببعض وترتيبها وتحسينها»[١]. إن العقل سابق على المادة، ولذلك، كانت الحقيقة في تاريخ اللغة أسبق من المجاز، والعبارة البرهانية أسبق من العبارة البلاغية، فبعد أن تولد المجازات «تبتدئ حين ذلك في أن تحدث الخطبية أولًا ثم الشعرية قليلًا قليلًا»[٢].

إلى جانب المحاكاة يتردد ـ على مستوى مادة القياس الشعري خاصة ـ مصطلح التخييل أو التخيل. فقد أجمع الفلاسفة على اعتباره صفة الأقاويل الشعرية وركيزة أساسية في تعريفها، فالشعر لا يكون إلّا بمقدمات مخيلة[٣]. لقد لاحظ بعض الدارسين بحق، أن التقاء المحاكاة بالتخيل في التنظير البلاغي الفلسفي إنما تم على يد الفلاسفة العرب[٤]. لأن أرسطو في الخطابة والشعر إنما عالج قضية المحاكاة فقط بينما عرض التخييل في مباحثه النفسية[٥]. وبذلك أقاموا نظرية المحاكاة الأرسطية على أساس نفسي واضح[٦]. وقد أسعفت فكرة ربط الظواهر النفسية والفنية بقوة المخيلة الفلاسفةَ المشرقيين في تحليل ظاهرة النبوة، فاندفعوا إلى القول بأن النبي يتميز بقوة المخيلة، ولذلك لم تعد هذه القوة ميزة تخص «الإلهام» الشعري،

---

(١) نفسه، ١٤٠.
(٢) كتاب الحروف، الفارابي: ص١٤٠.
(٣) إحصاء العلوم، الفارابي، تح: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ١٩٦٨، ص٨٣، النجاة، ابن سينا، ط مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٩٣٨، ص٦٤.
(٤) يرى البعض أنه يظهر من وجود المفهومين عند الفلاسفة والبلاغيين أنهما مختلفان ولكنهما عند التدبر مترادفان، فكلاهما يتحقق بطرق معينة جوهرها: المجاز، (ينظر في ذلك: في سيمياء الشعر القديم، محمد مفتاح: ص٤٧ ـ ٤٩).
(٥) تطور مصطلح التخييل في نظرية الأدب عند السجلماسي، علال الغازي، ص٢٨٨ ـ ٢٨٩.
(٦) نفسه، ٢٩٠، الصورة الفنية: ٢٢.

وإنما هي أيضًا صفة للنبي وعلى ضوئها يتم النظر إلى ظواهر الوحي كما سيأتي.

إن مادة القياس الخطابي أو الشعري لا تتجاوز الأمور الظنية، وهذا سبب اعتمادها على اللغة البلاغية، ولذلك، إن كانت العبارة المجازية تحقق الإفهام إلى جانب جودة التخييل، فيما يرى ابن رشد[(١)]، فلا ينبغي أن نغفل أن التيار العام للفكر البلاغي الفلسفي قد قلل من أهمية هذا النمط من التعبير على مستوى قضية الصدق والكذب. وربما كان هذا سببًا من دواعي ربط المجاز بالكذب في تاريخ الفكر البلاغي عامة، والعربي خاصة، إذ لا ينبغي أن نتجاهل أحكامًا قاسية على القول الشعري من نحو عبارات ابن سينا: «والمخيل هو الذي تذعن له النفس سواء كان المقول به مصدقًا أو غير مصدق (...) وربما كان المتيقن كذبه مخيلًا... وللمحاكاة شيء من التعجيب ليس للصدق... إلخ...»[(٢)] أو جعله سبب حذف المقدمة الكبرى في القياس المضمر هو «بيان الكذب فيها وظهور معاندها»[(٣)]، أو عند الفلاسفة اليونان الذين اعتبروا الخطابة خارجة عن الحقيقة ولا يمكن تصديقها دائمًا عن طريق الحقيقة، وأنها قائمة على المحتملات المظنونة[(٤)]. فإذا علم هذا أدركنا مقدار مساهمة مدرسة البلاغة الفلسفية في ربط المجاز بالكذب، حتى أضحى ـ في القرن التاسع الهجري ـ جزءًا من تعريف المجاز، عند أبي القاسم السجلماسي الذي جزم بأن المجاز «هو القول المستفز للنفس،

---

(١) تلخيص كتاب الشعر، أبو الوليد بن رشد، تح: تشارلس ثبروث وأحمد عبد المجيد هريري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧، ص١٢٥.

(٢) كتاب الشعر، ابن سينا: ضمن فن الشعر لأرسطو، مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، تح: عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣، ص١٦١ ـ ١٦٢.

(٣) كتاب المجموع أو الحكمة العروضية في معاني كتاب ريطوريقا، ابن سينا، ٢٣ ـ ٢٤.

(٤) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، ص٣٥ ـ ٣٦.

المتيقن كذبه، المركب من مقدمات مخترعة كاذبة تخيل أمورًا وتحاكي أحوالًا...»[١].

خلاصة القول، أن الخطابة والشعر قياسان مادتهما ظنية، لذلك فهما يستندان إلى العبارة البلاغية لتحقيق وظيفتها التخاطبية: في الإقناع أو التخييل. لقد كانت البلاغة ـ منذ ظهورها ـ تقدم الحجة انطلاقًا مما هو محتمل لا مما هو حق، وكلما قلت أهمية الحجة كلما احتيج إلى البلاغة أكثر[٢].

إن «المادة الظنية» التي تغلفها بلاغة العبارة تشمل كل الجهاز المنطقي الذي هو ركن أساسي في البلاغة القديمة، هذا الجهاز الذي ينقسم إلى الأدلة من خارج الفن والأدلة من داخل الفن[٣]، أي الأدلة الصناعية وغير الصناعية في اصطلاح الفلاسفة المسلمين. أما الأدلة غير الصناعية فموادها الأحكام والتشريعات وشهادات الجمهور والإجماع والاعترافات... إلى جانب الشواهد الشعرية والأمثال السائرة[٤]، وأما الأدلة الصناعية، أي من داخل صناعة الخطابة والشعر فهي تتضمن نمطين أساسين: ضرب المثل والقياس المضمر، وهما غير علميين بل عاميين[٥].

ب ـ من حيث الشكل: الاستعارة والقياس المضمر: (Enthymème):
لما كان الغرض من اللجوء إلى العبارة البلاغية حصول الإقناع والتأثير، فإن الخطابة عند الفلاسفة تعتمد على القياس المضمر[٦]. وقد كان هذا النوع من

---

(١) المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، أبو القاسم السجلماسي، تح وتقديم علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، ١٩٨٠، ص٢٥٢.
(٢) Introduction à la Rhétorique: p: 15.
(٣) البلاغة القديمة، رولان بارث: ١٠٠ ـ ١٣٨.
(٤) نفسه، ١٠٢ ـ ١٠٣.
(٥) نفسه، ١٠٤.
(٦) الفلسفة والبلاغة في بلاغة الفلاسفة، جورج كتورة، ص٢٠٣.

الأقيسة يعرف انطلاقًا من مادة مقدماته عند الأرسطيين، فهو استدلال «قائم على الاحتمالات العرفية أو العلامات لا على الحقيقي والمباشر»[١]. وفي مرحلة لاحقة على أرسطو هيمن تعريف جديد للقياس المضمر، فصار يعرف بعدد قضاياه لا بمحتوى مقدماته: إذ هو قياس يمكن حذف إحدى مقدمتيه أو النتيجة. إنه بذلك قياس مبتور[٢]. ومع ذلك يدخل فيه القياس المركب والمعلل والقول المأثور...[٣]، ولما انتقل المنطق الأرسطي إلى العرب استعملت لفظة «التفكيرات» ترجمة للأنثوميما Enthymème في الترجمة العربية القديمة، ثم استعمل باقي الفلاسفة المسلمون لفظة الضمير للدلالة عليه.

وسواء ذهبنا مع من يعتبر القياس المضمر ـ بذلك التعريف ـ نوعًا من التشبيه[٤]، أو مع من يرى أن التقليد القديم كان يرى في الاستعارة تشبيهًا مضمرًا[٥]، فإن الحدود الفاصلة بين المفاهيم الثلاثة عرضية في بلاغة الفلاسفة، فما بين التشبيه والاستعارة من فرق سوى «أداة المحاكاة»[٦]. والعبارة البلاغية تحدث لذة في السامع بحذف قضية من القياس، وهذا الحذف «يدغدغ غرور أولئك الذين نخاطبهم حيث نوكل أمرًا ما إلى فطنتهم»[٧].

---

(١) البلاغة القديمة: ١٠٩.

(٢) نفسه، وينظر في تحديد القياس المضمر عند الفلاسفة المسلمين: تلخيص كتاب الشعر، ص٣٥، ٤٤٩، ٦٧٢، كتاب المجموع، ابن سينا، ص٢٣ ـ ٢٤.

(٣) البلاغة القديمة: ١٠٩ ـ ١١٠.

(٤) الفلسفة والبلاغة في بلاغة الفلاسفة..، ص٢٠٣.

(٥) G.Genette: Rhétorique Restreinte...: p: 28.

(٦) ينظر: تلخيص الخطابة ابن رشد، تح: محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٨٧هـ، ١٩٦٧م، ص٥٣٢.

(٧) البلاغة القديمة: ١١٣.

ثانيًا: البعد النفسي: يمثل هذا البعد المبدأ الثاني في بلاغة الفلاسفة، وهو المبدأ الذي يرتكز على صفة الفضيلة. ففضيلة الكلام الشعري، كما أشار إلى ذلك أرسطو في المقالة الثالثة من الخطابة: «أن يكون غريبًا بقدر ما يضلل ويغلط»[١]. ولعل هذا ما دعا الفلاسفة المسلمين إلى استعمال «الإيهام» أو «الوهم»[٢] وربطه بالتخييل، لكن المتأمل لعبارات القوم المتعلقة بالقوة الوهمية يلحظ فيها من الغموض والالتباس ما يجعله يحاذر في الجزم بصددها برأي. فمع أن ابن سينا صرح بأن القضايا الوهمية «قضايا كاذبة»[٣]، ومع أنها قوة موجودة في الحيوانات ناطقها وغير ناطقها[٤]، فإن ابن سينا جعلها قوة ثالثة ـ إلى جانب الحس والعقل ـ يدرك بها ما في المحسوسات الجزئية من المعاني الجزئية غير المحسوسة، كالصداقة والعداوة[٥]. ثم يزداد الأمر على الدارس اشتباها حين يجد الشيخ الرئيس يجعل للتخيل والوهم دورًا أساسيًّا في الإدراك الباطني العرفاني الصوفي، ذلك أن المنزلة الثانية في حركات العارفين هي «تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي»[٦]. ذلك هو «كمال الوهم» حيث يحصل «التكيف بهيأة ما يرجوه أو يذكره»[٧]. أما كيف يحصل ذلك؟

---

(١) الخطابة، أرسطو، ص١٨٧.

(٢) ينظر في تحديد القوة الوهمية وعلاقتها بالمتخيل ودورها في المعرفة: الإشارات والتنبيهات لابن سينا، تح: سليمان دنيا، ط المعارف، القاهرة، ١٩٥٧: ج١/٣٨٠ ـ ٣٩١، ٤٠٣ ـ ٤٠٥، ج٢/٣٤٥ ـ ٣٤٦، ٣٥٤ ـ ٣٥٥، ج٣، ٤/٧٦٢ ـ ٧٦٣، ٨١٨ ـ ٨٢٧.

(٣) الاشارات: ١/٤٠٣.

(٤) نفسه.

(٥) نفسه، ٢/٣٥٤ ـ ٣٥٥.

(٦) نفسه، ٣، ٤/٨٢١ ـ ٨٢٢.

(٧) نفسه، ٣، ٤/٧٦٣.



فإنه «يعين عليه عدة أشياء: العبادة المشفوعة بالفكرة، ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الأوهام، ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذكي بعبارات بليغة، ونغمة رخيصة، وسمت رشيد»[١]. فهي العبارة البلاغية إذن!

لقد لاحظ الدارسون لبلاغة الفلاسفة أنها تقوم على جهاز نفسي هدفه التأثير في المتلقي، فالبلاغة في التقليد البلاغي القديم اسم للأشكال اللسانية المشرقة التي تؤثر في السامع بحرارة[٢]. وذلك تبعًا للوظيفة التي أولاها هؤلاء للخطاب البلاغي، وهي حمل النفس على التصديق بأشياء يزاولها الجمهور، ولو كانت وهمية كاذبة، باستعمال عبارات تذعن لها النفس فتنبسط أو تنقبض للشيء موضوع الخطاب الذي تحسنه أو تقبحه[٣] فغرض اللغة البلاغية كما في المحاكاة الشعرية هو التحسين والتقبيح[٤]، لا على مستوى العقل، وإنما على مستوى الانفعال للتأثير سلوكيًّا على المتلقي بمادة ظنية.

يلاحظ، عمومًا، أنه على صعيد «التوهم» تلتقي المعارف المتناقضة: البيان والعقل والعرفان! وهذا التناقض في تفسير دور العقل المجازي ـ عند ابن سينا ـ إنما يفسر بالصعوبة الجمة التي تكتنف عملية التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، بين الفلسفة العقلية والفلسفة الفيضية، وأكثر من ذلك: بين الحكمة والشريعة.

ثالثًا: البعد الأسلوبي الشكلي: استعمل أرسطو لفظ «نقل» في تعريف «الميتافورة» كما سبق في مطلع الحديث عن أبعاد النظرة الفلسفية للقول

---

(١) نفسه، ٨٢٣ ـ ٨٢٦.

(٢) G.L.Galay: Esquises sur une théorie figurale du discours...: p: 394.

(٣) الحروف، الفارابي: ١٤٨، إحصاء العلوم للفارابي ص٨٣، النجاة لابن سينا: ٦٤.

(٤) فن الشعر، ابن سينا: ١٦٩ ـ ١٧٩.

البلاغي. وقد اضطرب الفلاسفة المسلمون في طريقة نحت مصطلح بلاغي عربي مقابل للميتافورة، فالترجمة العربية القديمة إما تتركها بصيغتها اليونانية أو تعبر عنها بلفظ التغيير[(١)]، أو تستعمل لفظ المجاز والاستعارة نادرًا[(٢)]، وكان ابن رشد أكثر ارتباطًا بالنص الأرسطي والترجمة القديمة فاستعمل لفظة «التغيير» في التعبير عن هذه الظاهرة البلاغية[(٣)]، وقد يرجع سبب التحرج من جعل لفظ المجاز ـ أو الاستعارة ـ ترجمة للفظ «Métaphore» شمول هذا اللفظ لأصناف من التعبير البلاغي وغير البلاغي لم تكن تدخل عند العرب تحت باب من أبواب البلاغة كالكوميديا والتراجيديا وما تضمنته مجازاتها من أسماء باردة[(٤)].

لقد خصص أرسطو للظواهر البلاغية الأسلوبية المقالة الثالثة من كتاب الخطابة، حيث عرض «للتعبير» فضيلة الكلام، وخاصة الشعري منه، ولموقع اللغة المجازية من التعبير العادي المبتذل، والتعبير الغريب الملغز، وبين التعابير الباردة والجميلة، وشروط لذة التغييرات، وأنواع التغييرات التي سبق أن خصص لها الفصل ٢١ و٢٢ من كتاب الشعر أيضًا.

والحق أنه من استقراء نصوص أرسطو في هذه المقالة، يتضح أن المجال الدلالي للمجاز والتغيير ليس واحدًا، وإن كان قد يكون بينهما عموم وخصوص. إذ يدخل المجاز تحت أصناف «المتافورة»، ولايرادفها!

---

(١) ينظر مثلًا: الخطابة، الترجمة العربية القديمة، المقالة الثالثة ص١٨٦، ١٩٤، ٢١٢ ـ ٢٢٣/٢٢٨ ـ ٢٢٤.

(٢) نفسه، ص١٩٣، ٢٢١، ٢٢٣.

(٣) ينظر في دلالات التغيير عند ابن رشد وعلاقته بأنواع الألفاظ...: «مفهوم التغيير وحقوله الدلالية في النقد العربي: مصطلح التغيير عند ابن رشد نموذجا» د. علي الغزيوي ضمن: ندوة الدراسة المصطلحية والعلوم الإنسانية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ١٩٩٦، ج١/١٤٥ ـ ١٦٥.

(٤) الخطابة: المقالة III الفصل الثالث، ص١٩٤.

فهي تشتمل على «الموازنة والموافقة والإبدال والتشبيه، وبالجملة: بإخراج القول غير مخرج العادة مثل: القلب والحذف والزيادة والنقصان والتقديم والتأخير، وتغيير القول من الإيجاب إلى السلب ومن السلب إلى الإيجاب، وبالجملة: من المقابل إلى المقابل، وبالجملة: بجميع الأنواع التي تسمى عندنا مجازًا»[١]. يضاف إلى ذلك مجازات الألغاز المقنعة واللذيذة[٢]. والكوميديا والتراجيديا وصيغ المبالغة، والتصغير والتعظيم[٣]. والغلو والإفراط والوقف في غير مكان الوقف[٤]، والمثال والتورية وتكرار الألفاظ[٥]. أما الصورة، فإنها سواء جعلت مرادفة للمثال كما توحي بعض عبارات «الخطابة»[٦] أو مستقلة[٧]، فإنها في الأرجح ليست تدخل في مسمى المجاز، بل هي نوع من التغيير منفرد بذاته.

ينبغي أن يحتفظ من تعريف «الميتافورة» في بلاغة الفلسفة الأرسطية بألفاظ ثلاثة: نقل المعنى وجمال المظهر العجيب والأساس التداولي. فنقل المعنى يكون على أنحاء أربعة سبقت الإشارة إليها[٨]، وجمال المظهر العجيب غاية يطلبها الخطاب المجازي، «فقد ينبغي أن يكون المجاز منتزعًا من الأمور الجميلة»[٩]، وذلك لما يحدثه العجيب والغريب من اللذة في

---

(١) تلخيص الشعر، ابن رشد، ص١٢٣. وينظر هذه الأنواع في الخطابة: ص٢٠٠ ـ ٢٠١ ـ ٢١٩، ٢٢١ ـ ٢٢٢.

(٢) الخطابة: ١٩٠ ـ ٢٢٠.

(٣) نفسه، ١٩٤، ٢٢٤، ١٩١ ـ ١٩٢.

(٤) تلخيص الخطابة، ابن رشد: ٢٦٩.

(٥) الخطابة: ٢٢٠، ٢٢٠ ـ ٢٢١.

(٦) نفسه، ١٩٦ مثلًا.

(٧) نفسه، ٢٢٣.

(٨) فن الشعر، أرسطو، ترجمة شكري عياد، ص١١٦، وأشار إلى «نقل المعنى» في الخطابة: ١٩٠، ٢٢٤.

(٩) الخطابة: ١٩٠.

السامع، وأما الأساس التداولي فقد صرح أرسطو بأن الكلام المرسل، أي الذي نتحاور به، «تصلح له المسؤولية والأهلية والتغييرات فقط»[١] فعلى المستوى التداولي لا فرق بين الأسماء المتداولة والحقيقية والمجازية.

بناء على ذلك، فإن تعريف أرسطو للاستعارة يشير ـ إذن ـ «للقيمة التداولية والحجاجية للاستعارة التي يكتسبها استعمالها وتوظيفها، فلنرفع من قيمة المسمى (...) ينبغي أن نستعير له اسم النوع الرفيع الذي يشاركه جنسه، ولنحط من قيمة المسمى ينبغي أن نستعير له اسم النوع الذي يشاركه جنسه»[٢].

هل يقتضي تعريف أرسطو «للميتافورة» الإقرار بما ذهب إليه تيار من البلاغيين المعاصرين من أن أصل الهوة بين الحقيقة والمجاز يرجع إلى ذلك التعريف[٣]، أم يقتضي الذهاب مع من يرى أن ذلك التعريف لم يشهد بعد التقابل الفعلي بينهما ولا هذا الطابع الاختزالي للبلاغة، وأن ذلك حدث بفعل عملية اختصار أو تقييد شهدها تاريخ البلاغة فيما بعد[٤]؟ إن هذا الإشكال ليس ها هنا مقام تفصيل المقال فيه[٥].

---

(١) نفسه، ١٨٧. ويبدو أن الصيغة الأصلية كما عرضتها الترجمة الفرنسية لكتاب أرسطو أكثر وضوحًا. قال: «On converse toujours en moyens des métaphores, des mots propres, et des mots usuels». ينظر: المنهجية الأصولية، حمو النقاري، ص٥٦، هامش رقم ٤٩.

(٢) المنهجية الأصولية: ص٥٨.

(٣) نجد هذا الرأي مثلًا عند: ـ رولان بارث في البلاغة القديمة: ص١٥٩. ـ روبول: Introduction à la Rhétorique: p: 75 ـ ريتشاردز: فلسفة البلاغة: ص٣٧ ـ ٣٨.

(٤) فالمجاز لم يكن كل شيء، لقد كان مجرد صورة من صور التعبير، ينظر هذا الرأي مثلًا عند: G.Genette, La Rhétorique restreinte. p: 24 - 25, 31 - 33. - J.L. Galay, Esquisses sur une théorie figurale...p: 394, 396.

(٥) سيأتي الحديث عنه مفصلًا بإذن الله في الفصل الأول من الباب الثاني.

١ ـ ٢ ـ أثر بلاغة الفلاسفة على فلسفة البلاغيين:

إن قضية علاقة البلاغة العربية بالفلسفة اليونانية ترتبط بإشكال أكبر، عريق في القدم، اختلفت مدارس القدماء والمحدثين في الإجابة عليه، وخاصة مدارس التأريخ للفكر الإسلامي التي نشأت مع بداية الاهتمام بنشر التراث العربي الإسلامي ودراسته. وهناك على الأقل ثلاثة اتجاهات في النظر إلى هذا الإشكال:

أ ـ اتجاه يرى في البلاغة نقلًا لبلاغة الفلاسفة اليونان، وهو اتجاه استشراقي الأصل[١].

ب ـ في مقابل هذا الاتجاه، يوجد اتجاه آخر يرى أن نشأة البلاغة وتطورها راجعان إلى الأثر الحاسم للقرآن الكريم والعلوم الإسلامية، وإذا ثبت أن البلاغة تأثرت بعلم الكلام، فلأن علم الكلام يمثل فلسفة إسلامية خالصة[٢].

ج ـ اتجاه معتدل يدرس هذا التأثير على ضوء طبيعة الصراع مع الشعوبية، فقد ذهب الدكتور أمجد الطرابلسي إلى «أن كتاب الشعر لم يكن ليلقى الترحيب إلّا في الأوساط الفلسفية الكلفة بكل ما يصدر عن المعلم الأول»[٣]. وأن تأثير كتاب الخطابة في النقد العربي كان أبلغ[٤]، ومع ذلك

---

(١) ينظر البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها، أمين الخولي، ص٤، فلسفة البلاغة، رجاء عيد، ٢٦ ـ ٢٧، علم الدلالة العربي، النظرية والتطبيق، د. فايز الداية، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٨٥، ص٤٠٢ ـ ٤٠٤.

(٢) ينظر هذا الرأي عند الرافعي في إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص١١٨ ـ ١٢٠، ٢٥٢ ـ ٢٥٧، نظرية العقل في الإسلام وأثرها في قضايا الفن الشعري، أحمد عليه محمد، مجلة عالم الفكر، الكويت، ع٢، س١٩٩٦، ص٢٩٦ ـ ٣٠٤.

(٣) نقد الشعر عند العرب...، أمجد الطرابلسي، ص٧٨.

(٤) نفسه، ٨٠.

فقد أصبح الفكر اليوناني في نظر المناهضين للشعوبية أشد خطورة حين ترجم هذا الكتاب، وخلال التصدي لهذا الفكر، خلق علم جديد هو البديع[١]، وهو «علم عربي في مصطلحه وفي أمثلته وتطبيقاته (...) إن التأثير الأجنبي قد أسهم في خلق هذا العلم، ولكن الطفل المتمرد تابع طريقه بنفسه»[٢]. ومع أن كتاب نقد الشعر لقدامة لا يخلو من مسحة يونانية، إلّا أنه يجب ألّا نغالي في هذا التأثير، لأن تأثير أستاذه ابن المعتز كان أقوى[٣]. إنه من الصعب تقرير حكم مطلق على مدى علاقة التأثير والتأثر بين الثقافات، إذ الأمر يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والقضايا، ويكفي ـ ها هنا ـ الإشارة إلى بعض المبادئ العامة التي جاءت بها بلاغة الفلاسفة وكان لها حضور في فلسفة البلاغة عند من تأثر بهم من القدماء وأهمها:

١ ـ معنى المقولة: ومعه مبدأ ترتيب الأجناس[٤]، ومعهما فكرة الوجود الخارجي للماهيات المجردة، مما غرس مبدأ أساسيًّا في تصور اللغة عامة والعبارة البلاغية خاصة وهو الاعتناء بالدلالة الثانية للفظ معزولًا عن سياقه اللفظي والتداولي، ومن ثم فالاستعارة تكون في الكلمة الواحدة[٥].

٢ ـ المحاكاة والتخييل[٦] وما يتفرع عنهما من قضايا مثل قضية الصدق

---

(١) نفسه، ٨٠ ـ ٨١.
(٢) نقد الشعر عند العرب...، أمجد الطرابلسي: ٨٢ ـ ٨٣ـ
(٣) نفسه، ٨٧.
(٤) الاستعارة بين حساب المنطق ونظرية الحجاج، طه عبد الرحمن، مجلة المناظرة، ص٥٣.
(٥) فلسفة البلاغة، ريتشاردز، ص٩، ٣١ ـ ٣١، مجهول البيان، ص٣٦، بلاغة الخطاب وعلم النص ص٢٠، الصورة الفنية: ١٣٩.
(٦) مفهوم الشعر، جابر عصفور، ص١٦٠ وما بعدها، في سيمياء الشعر القديم، محمد مفتاح، ٤٧ ـ ٤٨، تطور مصطلح التخييل..، علال الغازي، مجلة كلية الآداب بفاس عدد ٤، س١٩٨٨، ص٢٨٨ ـ ٢٩٢.

والكذب[١]، وخاصة في بعدها المنطقي حين يقر البلاغي بمبدأ تراتب أصناف القول والناس، ومن ثم وضع تمييز حاد بين العبارة البرهانية والعبارة البلاغية[٢]، وبين الظاهر والباطن، وبين الجمهور والصفوة العاقلة.

٣ ـ الحقيقي والمجازي، ومعهما المبدأ الذي يرتكزان عليه وهو اللزوم[٣]، وما يصاحب ذلك من فصل عميق بين الحقيقة والمجاز، واعتبارهما لغتين منفصلتين[٤]، والصورة والاستعارة ذات بعد شكلي جمالي أو قوة إضافية للغة وليست شكلًا مكونًا وأساسيًا لها[٥].

إن هذه المبادئ لم تكن حاضرة في ميدان البلاغة وحدها، فقد اعتمدت أيضًا في مناهج تأويل النصوص الدينية عند الفلاسفة والصوفية على اختلاف مشاربهم ومناهجهم، فكيف نظر ابن تيمية إلى وضع اللغة المجازية داخل البناء المنطقي وداخل منهج التأويل والاستدلال عامة؟

٢ ـ الحقيقة والمجاز والقواعد المنطقية عند ابن تيمية:

٢ ـ ١ ـ قاعدة نفي الكلي المطلق:

يؤول الإقرار بقسمة الكلام إلى مجاز وحقيقة ـ في المنطق الأرسطي ـ إلى الإقرار بالفصل بين اللفظ والمعنى وبين الصورة والمادة[٦] وبين الوجود

---

(١) الاستعارة بين حساب المنطق ونظرية الحجاج، ص٥٣.
(٢) عرض لهذا التمييز عند القدماء محمد مفتاح في التلقي والتأويل: ص٧٥ مثلًا.
(٣) الاستعارة بين حساب المنطق...، ص٥٣.
(٤) مجهول البيان، ص٣٦، فلسفة البلاغة، ريتشاردز: ٣٧ ـ ٣٨، البلاغة القديمة، بارث، ص١٥٩، الصورة الفنية، جابر عصفور، ١٣٩.
(٥) فلسفة البلاغة ريتشاردز، ٣٨، الصورة الفنية، ١٣٩.
(٦) ينظر: جابر عصفور، الصورة الفنية ٣١٦ ـ ٣١٧، فقد لاحظ أن الفصل بين الألفاظ والمعاني تبلور في بيئة المعتزلة الذين ألحوا على فكرة المجاز ص٣١٣ ـ ٣١٤، وانتقلت=

والماهية وبين الذاتي والعرضي[١]. لأنه إن كان حد الحقيقة أنها اللفظ المستعمل فيما وضع له أي أن حقيقة اللفظ هي معناه المطلق المجرد عن القرينة؛ فإن هذا المطلق عند المناطقة عبارة عن ماهية مجردة. ولهذا علاقة بمجموعة من الأفكار الفلسفية والمنطقية اليونانية تعتبر أرضية ترعرعت فيها «نظريات المجاز» في فلسفة البلاغة والنقد وفي علم الكلام والأصول. لذا قرر ابن تيمية مبدأ وحدة الوجود والماهية ووصفه بأنه «مذهب جماهير العقلاء من المسلمين وغيرهم»[٢]، وذلك في سياق الرد على المجاز عند الآمدي، وعلى الحلي في منهاج الكرامة[٣]، ثم فصله تفصيلًا، وهو يقارع ابن سينا وردود الآمدي والرازي عليه[٤]، أو ينصح أهل الإيمان[٥]، أو يبين مقتضيات الصراط المستقيم[٦]، أو يحكي عن مناظرته الواسطية[٧]. وهو

=ـ عبر الأشاعرة ـ إلى الأدب واللغة مع الجاحظ وابن قتيبة، وعمقها الفلاسفة بفكرة الصورة والمادة، ص٣١٤ ـ ٣١٥، وتركت آثارًا واضحة على كبار البلاغيين والنقاد. وينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، الدكتور سامي النشار، ص١٥٦، حيث قال: «إن أصل الفرق بين الماهية ووجودها مبني على التفريق بينهما في الفلسفة الأولى».

(١) مناهج البحث عند مفكري للإسلام، حيث اعتبر النشار: الفصل بين الماهية والوجود وبين الذاتي والعرضي أصلين فاسدين بنى عليهما المنطق الصوري الأرسطي الذي نازعه ابن تيمية فيهما، ص١٥٦ ـ ١٥٨، وينظر: المنهجية الأصولية... (حمو النقاري): ص١٠٧ ـ ١٠٨.

(٢) ف ٤٤٢/٢٠.

(٣) منهاج السنة النبوية، دار الفكر للطباعة والنشر، ج١/١٢٦ ـ ١٢٧ ـ ٢٥١ وما بعدها.

(٤) درء تعارض العقل والنقل: ١٧/٥، ٤٤، ٨٧، ١١٣.

(٥) الرد على المنطقيين: دار المعرفة، بيروت، (د. ت)، ص٦٤ ـ ٦٨.

(٦) اقتضاء الصراط المستقيم، مخالفة أصحاب الجحيم، ابن تيمية، مكتبة الرياض الحديثة، د.ت، ص٤٦٣ ـ ٤٦٦.

(٧) حكاية ابن تيمية عن مناظرته الواسطية في ف ١٨٨/٣ ـ ١٩١.

جزء من وجوه السبعينية التي ضل بها الفلاسفة والصوفية والمتكلمون (كالغزالي)[(١)].

كان المنطق اليوناني يفرق بين الوجود والماهية، ويجعل الماهية والحقيقة لفظين مترادفين، فحقيقة الشيء ماهيته، ويفصل بين وجود الحقائق المطلقة الكلية والوجود المحس المعين، إذ الماهية اسم لما في الذهن، وما في الذهن يتمتع بوجود في الخارج. ولقد بين ابن تيمية المصدر المنطقي الفلسفي لهذا القول، وهو الفلسفة اليونانية، باتجاهيها الأفلاطوني والأرسطي، فقد كان الأفلاطنيون يثبتون وجود المطلق بشرط الإطلاق في الخارج انطلاقًا من نظرية المثل الأفلاطونية، بينما يزعم الاتجاه الأرسطي وجود المطلقات في الخارج مقارنة للمعينات، وأن الكلي المطلق جزء من المعين الجزئي، انطلاقًا من المنطق الصوري[(٢)]. وقد انتقل هذا القول إلى علم الكلام والفلسفة، وأصبحت فكرة «ثبوت الكليات في الخارج» كما عند أصحاب الأموال وغيرهم، مصدرًا لكثير من الأغاليط والشبه التي بنيت عليها نظرية المجاز في الصفات الإلهية، إذ الصفات أعراض لا حقائق. فتصوروا الله ماهية مطلقة مجردة، والماهية المطلقة حقائق كلية موجودة في الخارج، فتصوروا وجود الله عبارة عن وجود حقيقة كلية لا صفة لها.

لقد أثبت ابن تيمية وحدة الوجود والماهية لأنه إن كان المقصود منهما «الماهية العلمية الذهنية والوجود العلمي الذهني» فالذهن لا يتصورهما منفصلين. وإن كان المقصود الماهية الموجودة في الخارج والوجود الثابت

---

(١) بغية المرتاد (أو السبعينية)، ابن تيمية، تح: سعيد اللحام، دار الفكر العربي، ط١، ١٩٩٠، ص١٤٩ ـ ١٦٣.

(٢) درء تعارض العقل والنقل: ٢١٦/١ وأيضا درء: ٩٢/٥.
يقول ابن رشد: (المعين الكلي الواحد يوجد خارج الذهن، ويزيد على الأشخاص زيادة في الوجود وذلك أنه غير فاسد ولا كائن) تلخيص كتاب البرهان، ص١١٦.

في الخارج «فلا ريب أن الذي في الخارج هو الوجود المعين، وهو الحقيقة المعينة والماهية المعينة، ليس هناك شيئان ثابتان: أحدهما هو الوجود، والآخر ماهيته»[١]. أما إن عني بالماهية ما في الذهن، وبالوجود ما في الخارج «فلا ريب أن أحدهما مغاير للآخر وكذلك بالعكس[٢]، وليس هذا مما يتنازع فيه العقلاء، لكن لما غلب على مسمى الماهية الوجود الذهني، وعلى مسمى الوجود الثبوت في الخارج، وأحدهما غير الآخر توهم من توهم أن للموجود في الخارج ماهية مغايرة للموجود المعين، وهو غلط محض»[٣].

يتبين ـ إذن ـ أن الماهية لا تغاير الوجود إلّا إذا عني بالماهية ما في الذهن وبالوجود ما في الخارج أو العكس، فما طبيعة هذه المغايرة؟

إذا كان وجود الشيء عين ماهيته «فإن الأشياء لها وجود في الأعيان ووجود في الأذهان ووجود في اللسان ووجود في البيان: وجود عيني وعلمي ولفظي ورسمي»[٤].

ـ أما الوجود العيني: فلا يكون إلّا مقيدًا وهو الموجود في الخارج. لا وجود في الخارج لمطلقات أو كليات. فالمطلق الكلي لا يوجد كليًّا إلّا في الذهن، أما في الخارج فلا يوجد إلّا معينًا[٥]. أي ليس في الخارج إلّا معين مختص لا شركة فيه أصلًا، ثم المعينات بينها تشابه واختلاف وتضاد[٦].

---

(١) درء: ج٥/ص١٠٢.
(٢) * أي إذا عني بالماهية ما في الخارج وبالوجود ما في الذهن.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه، ٥/٩١ و١٠٠ و١٣٣ وما بعدها، وينظر: منهاج السنة: ١/٢٥٣، ف: ٢٠/٤٣٢ وما بعدها، بغية المرتاد ص١٦٧.
(٥) نفسه، ١/٢١٦.
(٦) نفسه، ٥/٩٣.

فإذا اتفق شيئان في أمر ما، فإن «الوصف الذي يقال إنهما تشاركا فيه، معناه أنه يوجد لهذا معينًا، ويوجد لهذا من نوعه آخر معين، والمعين لا اشتراك فيه فلا يظن أنه وجد في الخارج ما اشتركا فيه في الخارج، وإن كان مشتركًا فيه في الذهن»[1]. وبهذا تكون حقيقة الشيء وماهيته هي وجوده العيني.

ـ وأما الوجود الذهني: فالذهن يتصور المعاني المطلقة والمفاهيم المجردة والعامة والصفات المشتركة، وكلها لا تتعدى الوجود في الذهن. أما في الخارج فلا توجد إلّا أفرادها المعينة المقيدة المحضة، فلا وجود مثلًا لصفة الحيوانية أو البياضة (اللون) إلّا في أذهاننا أما في الخارج فهناك أفراد من الحيوان معينة وأفراد من الكائنات البيضاء. وهكذا «فإن الإنسان إذا تصور زيدًا أو عمرًا، ورأى ما بينهما من التشابه انتزع عقله من ذلك معنى عامًّا كليًّا معقولًا، لا يتصور أن يكون موجودًا في الخارج عن العقل، فهذا هو وجود الكليات، وهذه الكليات المعقولة أعراض قائمة بالذات العاقلة، لا توجد إلّا بوجودها وتعدم بعدمها»[2]. فإن قيل: هل كان ما في الذهن مطابق لما في الخارج ما دام تعميمًا له وتجريدًا؟ فإن هذا السؤال يتعلق بمسألة الإمكان الذهني والإمكان الخارجي[3]. فإن كثيرًا من الفلاسفة، وفي مقدمتهم اليونان، كانوا يذهبون إلى أن كل ممكن عقلًا فهو موجود في الخارج...، ويرى ابن تيمية أنه لا تلازم بين المقدرات عقلًا

---

(١) درء: ٥/٩٣. وقال في سياق الرد على نظرية المجاز عند الآمدي: « المشترك الكلي إنما يكون مشتركًا كليا في الذهن واللفظ، وإلا فليس في الخارج شيء هو نفسه كلي مع كونه في الخارج»، رسالة الحقيقة والمجاز، ف ٢٠/٤٤٤.

(٢) درء: ٥/١٣٤.

(٣) ينظر تعريفهما في الرد على المنطقيين ص٣١٨.

والموجودات في الخارج، فالمقدرات في الأذهان يحصل فيها ما لا وجود له في الخارج على نحوين: أحدهما أن لا يوجد ما يطابقه وهو الوهم، والثاني أن يوجد ما يطابقه كمطابقة الاسم للمسمى والعلم للمعلوم، أي مطابقة الصورة العلمية (في العقل) لمعلوماتها الخارجية[١]. وحينئذ «إذا قيل في هذه الصورة: إنها كلية، فهو كقولنا في الاسم إنه عام»[٢]. وكما أنه توجد كليات في العقل لا وجود لها في الخارج، كذلك يمكن وجود أعيان في الخارج من غير أن يعقل الإنسان كلياتها[٣].

بهذا ينهار المنطق الصوري الأرسطي، وتنهار معه مفاهيم كثيرة تداولها الفلاسفة والمتكلمون كالجوهر والبسيط والمقولات والكليات والأجناس والأنواع والفصول... حيث تغير مفهوم الحقيقة من اعتبارها ماهية كلية مطلقة تشكل أصل الشيء وجوهره، وأن الوجود المعين عرض له، إلى اعتبارها عين ذلك الموجود، فإن عني بالموجود العيني كانت حقيقة ذلك الموجود عين وجوده المقيد المختص المتميز، وإن عني بالموجود الذهني كانت حقيقة ذلك المفهوم العام المطلق (أو الصفة المشتركة) الذي لا وجود له في الخارج إلّا مقيدًا خاصًّا. فالمطلق الكلي لا وجود له إلّا في العقل، وبناء على ذلك، فإن **الوجود اللفظي والرسمي**، أي الوجود اللغوي المنطوق والمكتوب تابع للوجود الذهني والعيني تعميمًا وتقييدًا، «فالخط يطابق اللفظ واللفظ يطابق المعنى والثلاثة تتناول الأفراد الموجودة في الخارج»[٤]، وعليه فليس في كلام الناس لفظ مطلق كلي بل جميع كلامهم

(١) درء: ٥/١٣٧ ـ ١٣٨.
(٢) نفسه، ١٣٨.
(٣) نفسه، ١٣٤.
(٤) درء تعارض العقل والنقل: ٥/١٠٠، وينظر منهاج السنة ١/٢٥٣.

مقيد[١]. ومن ثم فقول أرسطو والمناطقة وسائر الفلاسفة والمتكلمين إن اللفظ يقبل التقسيم إلى حقيقة أصلية ومجاز، هو غلط مبني على غلط الفصل بين الماهية والوجود. يقول ابن تيمية وهو يرد دعوى تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، وأن الحقيقة هي ما يسبق إلى الذهن عند الإطلاق: إن «اللفظ المطلق من جميع القيود لا يوجد إلّا مقدرًا في اللسان لا موجودًا في الكلام المستعمل، كما أن ما يدعيه المنطقيون من المعنى المطلق من جميع القيود لا يوجد إلّا مقدرًا في الذهن، لا يوجد في الخارج شيء خارج عن كل قيد»[٢].

ولا شك أن لهذا الغلط نتائج عميقة على العقائد المتداولة بين المتكلمين والفلاسفة والصوفية، فقد كان القول بأن ماهية الشيء وجود مطلق مجرد هو قول ابن سينا وغيره من الجهمية[٣]، ورتب فلاسفة الصوفية على ذلك نظرية «وحدة الوجود»[٤]. فصار التوحيد عند هؤلاء وهؤلاء تعطيلًا لصفات الباري تعالى تجنبًا للتركيب في الذات الإلهية![٥]، فإن أثبتوا لله صفة كالعلم مثلًا قيدوه بالكليات، فقالوا: إن الله لا يعلم إلّا الكليات، مع أن الكليات ليس لها وجود في الخارج، فكأن معنى قولهم هذا «أنه لم يعلم شيئًا من الموجودات، فإنه ليس في الموجودات إلّا ما هو معين جزئي»[٦].

---

(١) يراجع فصل «البعد اللغوي».

(٢) كتاب الإيمان: ٩٦.وليس هذا هو المطلق عند الاصوليين لأنه «إذا قال العلماء (مطلق) إنما يعنون به مطلق عن ذلك القيد ومقيد بذلك القيد كما يقولون: الرقبة مطلقة في آية الكفارة ومقيدة في آية القتل...»الإيمان: ٩٦، فالمسلمون لا يعرفون وجودًا للمطلق المحض الذي ذكره الفلاسفة.

(٣) درء: ١٥٧/٥.

(٤) اقتضاء الصراط المستقيم: ٤٦٣ ـ ٤٦٤.

(٥) درء: ١٤٤/٥ ـ ١٤٦.

(٦) نفسه، ١١٣/٥.

وهذا مع قولهم بأن الله سبب الأشياء، فاضت عنه، والعلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب «فهل يكون من التناقض وفساد العقل في الإلهيات أعظم من هذا؟!»[1]. لاشك أن أصل ذلك تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، وهو نفسه تقسيم عقلي ذهني «لا حقيقة له في الخارج»[2] بل هو مضطرب من جهة العقل نفسه لما فيه من فساد و«هذيان»[3].

والمحصول من هذه القاعدة أن نفي الموجود الكلي المطلق يعني أن كل وجود عينيًا كان أم ذهنيًا أم لغويًا هو حقائق مقيدة لا يكون إطلاقها إلّا تعميمًا لمقيدات. ويؤدي هذا إلى نتيجتين: إحداها بلاغية والثانية منطقية:

ـ فالأولى: أنه ليس للفظ معنى مطلقًا كليًا مجردًا عن القرينة، فكل لفظ مقيد. وهذا نقض منطقي أصيل لتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز والتعريفات التي أعطيت لهما في بلاغة الفلاسفة والمتكلمين.

ـ والثانية: نقض طريقة التحديد المنطقية الأرسطية التي ارتكزت ابتداء على قاعدة الإقرار بالفصل بين الماهية والوجود والذاتي والعرضي، والتي استبدل بها ابن تيمية طريقة خاصة في التحديد قائمة على قاعدة التحديد التداولي، وهي القاعدة الثانية في النسق المنطقي لابن تيمية.

٢ ـ ٢ ـ قاعدة التحديد التداولي:

درج مثبتو تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز على البداية بحد الحقيقة وقد بين ابن تيمية اضطرابهم الشديد في ذلك، لأن نظراتهم إلى اللغة بنيت على تصورات خاطئة عقلًا ولغة وشرعًا. وإنما يرجع اضطرابهم في «حد الحقيقة»

(١) نفسه.
(٢) رسالة الحقيقة والمجاز: ف ٤٨٥/٢٠.
(٣) نفسه، ص٤٨٧.

ـ أيضًا ـ إلى اضطرابهم في «حقيقة الحد»، لأن قاعدة التحديد ـ منطقيًا ـ ترتكز على قاعدة إثبات «المطلق المحض» أي الفصل بين الوجود والماهية وإثبات وجود المطلق الكلي المعقول خارج الأذهان، وارتباط آلية التحديد عند المناطقة بمبحث التصورات يرجع إلى اعتقادهم أن التحديد يتعلق باللفظ المفرد باستبعاد السياق الذي يوجد فيه[١].

فكيف نظر المناطقة وابن تيمية إلى الحد وأسسه وطريقة التحديد؟

٢ ـ ٢ ـ ١ ـ حد الحد[٢]: قال الجرجاني في التعريفات سائرًا على نهج الفلاسفة في تعريفهم للحد، إنه «قول دال على ماهية الشيء»[٣]، وهذا هو الحد اليقيني للشيء، الذي يبين جنس الشيء وفصله القريبين، وهو المسمى بالحد التام عندهم[٤].

وقد جعلوا للحد قيمة علمية هامة حتى عرف العلم الحقيقي بأنه «العلم المكتسب بالحد»[٥]، وسبب اليقين فيه «أن الحدود فيه إنما تكون للأمور الكلية لا للأشخاص»[٦]. والأمور الكلية جواهر ثابتة وأشرف من الجزئيات المشخصة. ولذلك يقوم الحد الحقيقي على مجموعة من المفاهيم الفلسفية

---

(١) يرى النقاري أن آلية التحديد (عند المناطقة) ترتكز على أصول رفضها ابن تيمية، وأول هذه الأصول: «أولية المفرد على المركب» حيث ترتكز آلية تصور المفرد عندهم على تفريقهم بين الماهية والوجود...(ص ٩٢ وما بعدها).

(٢) لا نتكلم هنا عن الحد الذي هو «جزء المقدمة» في القياس، وإن كان هذا أيضًا قد اضطربوا في تحديده. ينظر نموذجًا لهذا الاضطراب بين أرسطو والإسكندر الأفروديسي والفارابي وابن رشد في «مسائل في المنطق والطبيعيات» ابن رشد، تح: جمال الدين العلوي، مجلة كلية الآداب بفاس عدد ٤ ـ ٥، س١٩٨٠، ١٩٨١، ص٣٤٢ وما بعدها.

(٣) التعريفات: ٨٣.

(٤) نفسه.

(٥) تلخيص البرهان، ابن رشد، ص٣٨.

(٦) مسائل في المنطق والطبيعيات: ص٣٦٩.

المرتبطة بالجانب الإلهي في فلسفة أرسطو، وخاصة نظريته في الوجود[١]. ويرجع هذا إلى ما اعتبره البعض «قاعدة منطقية شهيرة»[٢] مفادها: أنه ليس للعلم النظري الجزئي (كالمنطق أو كالعلم الطبيعي) ـ بما هو كذلك ـ أن يبرهن على مبادئه أو أسباب موضوعه الخاص، لأن البرهنة على تلك المبادئ والأسباب تقتضي الوقوف على أسبابها الذاتية، والوقوف على أسباب الأسباب جنس آخر من النظر أعلى من جنس العلم النظري الجزئي الذي يريد البرهنة على مبادئه وأسبابه. ولما كانت العلوم النظرية الجزئية لا تستطيع النظر في مبادئها وأسبابها، فإن النظر في ذلك ينفرد به علم ما بعد الطبيعة (أو الإلهيات)، وذلك أن الفيلسوف وحده دون رجل العلم هو الناظر في مبادئ العلوم.

وإذن، فموضوع ما بعد الطبيعة هو الموجود المطلق الذي تعتبر مبادئ العلوم النظرية الجزئية نوعًا من أنواعه[٣].

وصفوة القول: أن الحد المنطقي التام تعريف لماهية الأشياء أي لحقيقة المحدود، وأن ذلك مرتبط بالإلهيات الأرسطية. وإذا كان الحد التام يبرز الحقيقة فهو يستبعد الخطاب الاستعاري المجازي لأنه خطاب برهاني عقلي. فمن شروط التعريف المنطقي: الوضوح، بأن يكون الحد أوضح من المحدود، وذلك بألا يتضمن الألفاظ المجازية. لأن كل ما يقال من جهة الاستعارة هو غامض[٤]. فالمجاز ابتعاد عن الحقيقة، مناقض لها من جهة الشروط المنطقية للخطاب. وهذا عمدة ما درج عليه دعاة تقسيم الكلام إلى

---

(١) المنهجية الأصولية: ص٥٠.
(٢) إشكالية العلاقة بين العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة عند ابن رشد، مجلة كلية الآداب، فاس، ع٣ ـ س١٩٨٨: ص١٤ وما بعدها.
(٣) نفسه، ص١٥ ـ ١٦.
(٤) المنهجية الأصولية... حمو النقاري ص٥٠، والمقولة منسوبة لأرسطو.

حقيقة ومجاز، ولذا كان رفض ابن تيمية لذلك التقسيم قائمًا على رفضه التصور الأرسطي المنطقي للحد، وكان رفض هذا التصور من قِبَل ابن تيمية رفضًا لأساسه الوجودي والميتافيزيقي(١).

٢ ـ ٢ ـ ٢ ـ نقد التصنيف المقولي: إذا كانت منهجية التحديد الأرسطية قد أثرت على الفكر المنطقي والبلاغي أجيالًا عديدة، فإن ابن تيمية استطاع أن يدرك ثغرات التصنيف المقولي والشجرة الفورفورية(٢)، فقد كان من «الفقهاء النبهاء»(٣)، وهو «عارف بخلفيات التحديد الميتافيزيقية والفلسفية ومداه وثغراته، فقد كان يستظهر الأدبيات المنطقية عن ظهر قلب»(٤). لذا، «سلك هذا الفقيه استراتيجية تتجلى في سوق كلام المناطقة بأسلوب محكم وفهم جيد ثم اتباع ذلك بتعليقات رافضة لمجمل آرائهم، سواء كانت لأرسطو أو لفورفوريوس»(٥).

رفض ابن تيمية ـ إذن ـ الشجرة الفورفورية انطلاقًا من رفضه للوجود الخارجي للكليات، وبين أنه لا وجود لحقيقة محضة مجردة تكون ماهية للشيء، ورفض تصور الحد بأنه يتضمن الصفات الذاتية بناء على رفضه للفصل بين الذاتي واللازم والعرضي، وألغى الفصل بين الخاصة والفصل، وبين الجنس والعرض العام، فجميع الصفات الملازمة للمحدود طردًا وعكسًا هي جنس واحد(٦).

---

(١) نفسه، مجهول البيان، ص١٨ ـ ١٩.
(٢) ينظر الرسم التفصيلي للشجرة الفرفورية في مجهول البيان ص١٥.
(٣) مجهول البيان، ١٨.
(٤) نفسه، ١٩.
(٥) مجهول البيان، ص١٨.
(٦) نقض المنطق: ص٢٥٣. وعلى هذا الأساس من التصور المنطقي المتميز للصفات، سيضع ابن تيمية «أصل الاطراد» في مبحث الصفات الإلهية وعلاقتها بالحقيقة والمجاز، ينظر: البعد العقدي في الفصل الثالث من هذا الباب.

يقول ابن تيمية منتقدًا طريقة التحديد المنطقية: «وأما طريقة أهل المنطق ودعواهم: أن الحد التام مقصوده التعريف بالحقيقة، وأن الحقيقة مؤلفة من الصفات الذاتية الداخلة في المحدود، وهي الجنس والفصل، وتقسيمهم الصفات اللازمة للموصوف إلى: داخل في الحقيقة، وخارج عنها عرضي، وجعل العرضي الخارج عنها اللازم على نوعين: لازم للماهية، ولازم لوجود الماهية، وبناؤهم ذلك على أن ماهيات الأشياء التي هي حقائقها ثابتة في الخارج، وهي مغايرة للموجودات المعينة الثابتة في الخارج، وأن الصفات الذاتية تكون متقدمة على الموصوف في الذهن والخارج، وتكون أجزاء سابقة لحقيقة الموصوف في الوجودين: الذهني والخارجي. فهذا ونحوه خطأ»(١).

يلخص ابن تيمية في هذا النص طريقة التحديد المنطقية ويخطئها، ثم يرى أن تخطئتها قد بدأت مع نظار المسلمين أنفسهم وبعض «حذاق أهل المنطق»(٢). فالقول بالتفريق في صفات الأشياء بين ما هو ذاتي مقوم للماهية وما هو لازم خارج عن الماهية، هو «تفريق باطل لا يعود إلّا إلى مجرد تحكم يتضمن التفريق بين المتماثلين»(٣) «ولا يمكن ذكر فرق مطرد بين هذا وهذا»(٤) وهو «مما لا تعرف صحته ولا منفعته»(٥)، ويرد ابن تيمية أصل غلط المنطقيين إلى غلطهم في لفظ «التصور» الذي هو لفظ مجمل.

٢ ـ ٢ ـ ٣ ـ نقد التصور التام: لما كان التصور هو «الوحدة» الأساسية الأولى في المنطق الصوري، والغاية التي يستهدفها الحد(٦)، توجه ابن

---

(١) درء، ٣/٣٢١.
(٢) نفسه، ٣/٣٢١ ـ ٣٢٥.
(٣) نفسه، ٣/٣٢٣.
(٤) نفسه.
(٥) نفسه، ٣/٣٢٤.
(٦) قال الغزالي: «وإنما ينال التصور بالحد» مقاصد الفلاسفة، طبعة المعارف الجديدة مصر: ١٩٦١، ص٦٦ ـ ٦٩.

تيمية إلى نقد نظرة المناطقة للتصور، حسب المعاني التي يحتملها هذا اللفظ المجمل:

أ ـ فإذا عنوا بالتصور: مطلق الشعور بالشيء المتصور من طريق الوجود[١]، «فيمكن الشعور به بدون الصفات التي جعلوها ذاتية، فإنه قد يشعر بالإنسان من لا يخطر بباله أنه حيوان ناطق أو جسم نام حساس متحرك بالإرادة ناطق»[٢].

ب ـ وإن عنوا به التصور التام للصفات الذاتية التي تشكل ماهية الشيء. فإن ذلك يلحقه الاعتراض من وجوه:

الوجه الأول: أنه لا وجود لتصور تام مطلق «فما من تصور إلّا وفوقه تصور أتم منه»[٣] فقول القائل: حيوان ناطق لا يوجب التصور التام للإنسان، فإن صفات الموصوف ليست منحصرة فيما ذكروه[٤].

الوجه الثاني: أن في ذلك دورًا: لأنهم إن قالوا: نريد به التصور التام للصفات الذاتية، عادت المطالبة بالفرق بين الذاتي المقوم والعرضي اللازم، حيث الصفات الذاتية هي التي يتوقف تصور الماهية عليها، ومعرفة الصفات الذاتية يتوقف على تصور الماهية: «فلا تعقل الصفة الذاتية حتى تعقل الماهية، ولا تعقل الماهية حتى تعقل الصفة الذاتية لها»[٥].

الوجه الثالث: ما المقصود بالتصور التام؟ هل الذات الثابتة في الخارج؟ أم ما يتصوره الذهن عنها؟ لأنه: إن كان المقصود بها الذات

---

(١) درء، ٣/٣٢٥ ـ ٣٢٦.
(٢) درء، ٣/٣٢٦.
(٣) نفسه، ٣/٣٢٥ ـ ٣٢٧.
(٤) نفسه، ٣/٣٢٦ ـ ٣٢٧.
(٥) نفسه، ٣/٣٢٧.

الثابتة في الخارج، فإن لها صفات لازمة. ولا يمكن تصورها على ما هي عليه مع نفي صفاتها[١]، فما يوجد في الخارج يوجد بكل صفاته. ليس فيها ما هو ذاتي يدخل في الماهية، وما هو عرضي خارج عنها. ففي الخارج «لا يوجد شيء بدون جميع لوازمه»[٢]. وإن كان المقصود ما يتصوره المتصور في ذهنه، فإن هذا التصور يزيد وينقص بحسب تصور الأذهان[٣].

أما إن عني بالتصور التام تلك الصفات الذاتية التي يستحيل تصور الماهية بدونها، فإن هذا ـ مع ما فيه من دور ـ «يرد عليهم فيما جعلوه ذاتيًا»[٤]، مثل وصفهم الله تعالى بأنه «قائم بنفسه»، «فإنه قد تتصور الذات تصورا ما من لا يخطر بقلبه هذه المعاني، بل من ينفي هذه المعاني أيضًا..»[٥].

الوجه الرابع: هل التصور التام هو ما حصل فيه تصور الصفات على وجه الإجمال أم على وجه التفصيل؟

إن تعريفهم للإنسان بأنه حيوان ناطق مثلًا، لا يوجب تصور سائر الذاتيات مفصّلًا[٦]. لقد استغنوا بذكر «حيوان» على صفاته الذاتية: وهي الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة، واعتبروا أن هذا حد تام يحقق شرط الوضوح. فلماذا لم يكتفوا ـ لنفس السبب ـ باسم الإنسان في تعريفهم صفات الإنسان مثلما أن لفظ الحيوان كاف في تعريف صفات الحيوان. «فإذا كانوا في تعريف الإنسان لا يأتون إلّا بلفظ يدل على صفاته الذاتية

---

(١) نفسه، ٣/٣٢٥.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه.
(٥) درء، ٣/٣٢٥ ـ ٣٢٦.
(٦) نفسه، ٣/٣٢٨.

دلالة مجملة [كلفظ الحيوان]، وهذا القدر حاصل بلفظ الإنسان، كان تعريفهم من جنس التعريف بالأسماء، وكان ما جعلوه حدًّا من جنس ما جعلوه اسمًا»[١]. وابن تيمية يستهدف من ذلك أن يبرز أن التعريف المنطقي مجرد تحصيل حاصل، وذلك سر عمقه. وقد وضح ذلك بشكل أكثر دقة في مواضع أخرى من الرد على «المنطقيين» و«نقض المنطق»، بما سبق به المناهج الاستقرائية عند المحدثين كما لاحظ ذلك صاحب «منطق ابن تيمية»[٢] وغيره.

على أن المناطقة ومن تبعهم من مثبتي المجاز أنفسهم عاجزون عن الوفاء بما اشترطوه في آلية التحديد، ولو طولبوا بتحديد حقيقة الحقيقة لتمييزها عن المجاز لما فعلوا. إنهم «ليسوا مطالبين بما يقال: إن حد الحقيقي مركب من الجنس والفصل، فإن هذا لو كان حقًّا لم يطالبوا به، فكيف إذا كان باطلًا؟ (...) إذ ليس في نفس الأمر نوعان ينفصل أحدهما عن الآخر حتى يسمى هذا حقيقة وهذا مجازًا، وهذا بحث عقلي غير البحث اللفظي»[٣].

صفوة القول: إن ابن تيمية يعارض الأصل المنطقي الشهير الذي انطلق من الفلسفة اليونانية وأثر على نظرية المجاز عند كثير من البلاغيين ذوي الميول الفلسفية والكلامية: وهو أن القول المفرد أسبق نظريًا من القول المركب اعتمادًا على الفصل بين الماهية والوجود، وبين الوجود الذهني والوجود الخارجي... ومن ثم ـ فهو يرفض ـ بناء نظرية التحديد على كل تلك الأصول، واستخلاص نظرية في الاستعارة مؤداها أن الحقيقة والمجاز تلحق المفرد بمعزل عن السياق.

---

(١) نفسه.

(٢) منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري، د. محمد حسن الزين، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ص١٥٥.

(٣) الحقيقة والمجاز، ف ٢٠/٤٥٣.

وانسجامًا مع موقفه النظري العام الذي يؤكد على شرط السياق في البيان اللغوي جملة، وضع ابن تيمية طريقة خاصة في التحديد صنفها البعض ضمن المذهب الاسمي والنزعة الواقعية النسبية[(١)]، نظرية تنطلق من التحديد اللفظي (لا التحديد العقلي الماهوي) بمراعاة البعد التداولي، أي بمراعاة الأحوال الطبيعية للسائل عن ماهية الشيء[(٢)].

٢ ـ ٢ ـ ٤ ـ التحديد اللفظي التداولي: إن طريقة الحد الصورية لا تحدد شيئًا، فإن الحد قد يزيد المحدودات خفاء لا وضوحًا «لكونها أظهر عند العقل بدون ذلك الحد منها بذلك الحد»[(٣)]، وهذا ما يفسر ـ حسب ابن تيمية ـ اضطراب الناس وتنوع طرقهم في الحدود والأدلة، فتجد البعض يقدح في حدود غيره ويضع لنفسه حدودًا ترد عليها إيرادات من جنس ما أورده هو على غيره[(٤)]. ليس هناك ـ إذن ـ حد منطقي تام يوجب تصور الحقيقة عن طريقه «فهذا خطأ كخطأ من يظن أن الأسماء توجب معرفة المسمى لمن سمع تلك الألفاظ بمجرد ذلك اللفظ»[(٥)]. فما هو المقصود بالحد؟

* إن كان المقصود بالحد التمييز بين المحدود وغيره: فإن أي حد كيفما كانت صورته يمكن أن يفي بالغرض بشرط أن يكون جامعًا مانعًا[(٦)]. ولذا فتعدد صور التحديد لا يقدح في كفايتها[(٧)].

---

(١) مثلًا: المنهجية... النقاري: ص١٠٧، بلاغة الخطاب، صلاح فضل: ص١١١، منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري، ص٥٦.

(٢) المنهجية...، النقاري، ص١٠٨ ـ ١١٣.

(٣) درء، ٣/٣١٩.

(٤) نفسه.

(٥) نفسه، ٣/٣٢٠.

(٦) الرد على المنطقيين، ص٥٦ وما بعدها.

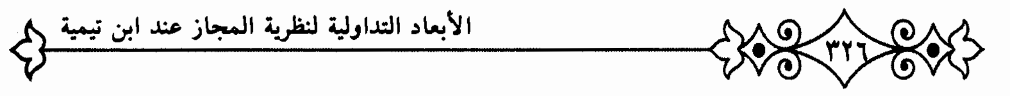
(٧) درء، ٣/٣٢٠.

* وإن كان المقصود بالحد تعريف المحدود ذاته: فإن تعريف الشيء لا يتوقف عند المحدود بصورة دائمة ومطلقة، ولا يمتنع بها مطلقًا أيضًا. بل لا بد من مراعاة حال المستمع، فإنه «يحصل لبعض الناس، وفي بعض الأوقات دون بعض»[١]. وهذا يدل على نسبية التحديد، فإن الظهور والخفاء اللذين هما مدار التحديد هما «من الأمور النسبية الإضافية، فقد يتضح لبعض الناس، أو للإنسان في بعض الأحوال ما لا يتضح لغيره أوْ لَه، في وقت آخر، فينتفع حينئذ بشيء من المحدود والأدلة، ما لا ينتفع بها في وقت آخر»[٢]، وتكثر طرق معرفة الشيء عند قوم ما بمقدار حاجتهم إلى معرفته، ومن ثم يرتبط التحديد أيضًا بالحاجة إلى المعرفة[٣]. «فإن الحد تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال»[٤]. وعليه فالتعريف قد يحصل بالأسماء أيضًا، فيكون الحد بمثابة إخبار عن مسمى اسم ما بأسماء أخرى على وجه التفصيل والبيان والتوضيح، وهو ما كان المناطقة قد احتقروه واعتبروه مجرد رسم. ولذا: «كلما كانت حاجة الناس إلى معرفة الشيء وذكره أشد وأكثر، كانت معرفتهم به وذكرهم له أعظم وأكثر، وكانت طرق معرفته أكثر وأظهر، وكانت الأسماء المعرفة له أكثر، وكانت على معانيه أدل»[٥].

ما أشد ما كان ابن تيمية تمسكا بتداولية المنطق والخطاب، بعيدًا عن نزعة الفلاسفة والمتكلمين القائمة على المطلق والتجريد. كان يربط «منطق التعريف» بالأحوال الطبيعية[٦] لطالبه:

---

(١) نفسه.
(٢) نفسه، ٣/٣٣٠.
(٣) نفسه، ٣/٣٣٠ ـ ٣٣١.
(٤) درء...: ٣/٣٢٠.
(٥) نفسه، ٣/٣٣٠.
(٦) المنهجية الأصولية...ص ١٠٨.



ـ فقد يكون طالب التعريف متصورًا للمعنى جاهلًا بدلالة اللفظ عليه، فهذا جوابه: الترجمة إن كان الاسم لا يوجد في لغته، وبالتفسير إن كان موجودًا. وكلاهما حد لفظي للاسم المستفهم عنه، أي أننا نعرف الاسم إما باسم آخر مكافئ له أو بمثال لإخطاره بالبال.

ـ وأما إن كان طالبًا للتعريف متصورًا للمعنى عالمًا بدلالة اللفظ عليه، فجوابه يكون حسب الغرض الذي يهدف إليه من سؤاله: إما بذكر خصائص باطنة للشيء لم يطلع عليها، أو ببيان علله، أو معرفة تركيبه...[١].

ـ وأما إن كان غير متصور للمعنى وجاهلًا بدلالة اللفظ عليه، فهذا جوابه يكون إما بالتعيين، وهو إحضار المسمى نفسه إن كان عينًا أو شخصًا، وإما بذكر صفاته ليميز الشيء عن غيره، لا للدلالة على الكنه أو الماهية كما يدعي المناطقة. ولذا فقد يحصل التمييز بصفة واحدة وقد لا يحصل إلّا بذكر عدد كبير من الصفات، بشرط الجمع والمنع، إذ «لا بد من اتفاق الحد والمحدود في العموم والخصوص»[٢].

ـ ولما كان هذا الوصف إنما هو وصف تمييز، أمكن القول بأنه يبين «نوع» الموصوف لا «عينه». فهو تمييز «تمثيل لا تمييز تعيين»[٣]. ويلاحظ النقاري أن ابن تيمية هنا يستعيض عن علاقة الانتماء التي تربط النوع بأشخاصه بعلاقة المشابهة والمماثلة[٤]. رادًّا عملية تصور الأعيان إلى توظيف آلية استدلالية مخصوصة هي آلية القياس التمثيلي التي ضعفها المناطقة[٥]. وهو أيضًا ما ذهب إليه محمد مفتاح مع زمرة من البلاغيين حين

(١) الرد على المنطقيين: ٦٠ ـ ٦١.
(٢) الرد على المنطقيين، ص١١.
(٣) نفسه، ص٥٦.
(٤) المنهجية الأصولية، ص١١٢.
(٥) نفسه، ١١٣.

ردوا الخطاب المجازي (الاستعاري) إلى آلية التقييس، وخاصة قياس التمثيل[١]، بعد رفضهم لمنهج التحديد الأرسطي واستبداله بالتحديد الاسمي تماشيًا مع مرونة اللغة الطبيعية[٢]، هذا التحديد الذي جعله ابن تيمية قاعدة منطقيةً في مذهبه.

٢ ـ ٣ ـ قاعدة قياسية الخطاب المجازي:

نظر المناطقة إلى المجاز والاستعارة من خلال نظريتهم في التحديد، وسايرهم في ذلك كثير من البلاغيين. ثم بنوا نظريتهم في أنواع الأقيسة من ذلك، جاعلين أدنى درجات القياس ما احتوى على لغة الاستعارة والمجاز.

٢ ـ ٣ ـ ١ ـ المجاز بين قياس الشمول وقياس التمثيل: القياس ينقسم ـ عند المناطقة ـ إلى قياس شمولي وقياس تمثيلي. والشمولي ما كانت مقدماته أو إحدى مقدماته كلية، فهو استخراج كلي من كلي (مثل قولنا: كل إنسان فان) أو جزئي من كلي، وهو لذلك يفيد اليقين. أما التمثيل فهو انتقال من جزئي إلى جزئي، وبهذا فهو لا يفيد إلّا الظن.

هذا من حيث الشكل، أما من حيث المضمون فإن القياس الشمولي يكون برهانيًّا إذا كانت مقدماته بديهية عقلية ضرورية ذاتية، أما التمثيلي فلا تكون مقدماته كذلك، لذلك فهو لا يكون إلّا خطابيًّا أو جدليًّا.

وواضح أن هذا التقسيم ينبني على القسمة الفلسفية التي ألفيناها سابقًا بين الكلي والجزئي والذهني والعيني، وأن الحقيقة التي يكون المجاز انحرافًا عنها إنما هي تلك الماهيات الكلية.

لقد أعطى الفلاسفة الأولوية للقياس الشمولي ذي المقدمات الكلية

---

(١) مجهول البيان، ٣٧ وما بعدها.

(٢) مجهول البيان، ٣٦.

البديهية ورأوا أن الخاصة الراسخين في العلم هم من اعتمدوا عليه، وأنهم المخاطبون بباطن النصوص الذي هو الحقيقة المختفية وراء الأساليب المجازية، بينما العامة هم الفقهاء أصحاب القياس التمثيلي، وهم مخاطبون بظواهر النصوص، واقفون عند حدود الأمثال المضروبة لتلك المعاني الباطنة. وكان على ابن تيمية، لإسقاط هذه الدعوى، أن يبين أن النص لا ينقسم إلى حقيقة باطنة ومجاز ظاهر، فاتخذ لذلك سبيلًا قوامه هدم الفارق بين القياس البرهاني البديهي الكلي والقياس التمثيلي الجزئي الحسي.

انتقد ابن تيمية تصنيف القضايا عند المناطقة (برهانية، جدلية، خطابية) ورفض مفهوم «البداهة» عندهم، مبينا أن الفرق بين البديهي والمكتسب «فرق إضافي بحسب أحوال الناس»[1]، واعتبر الكليات تجريدات للمحسوسات. وانطلاقًا من ذلك ذهب إلى أن قياس الشمول ما هو في حقيقته سوى انتقال للذهن من جزئي إلى كلي، ثم من الكلي إلى ذلك الجزئي الأول[2]. وعليه، فابن تيمية يرفض التقسيم المنطقي لأنواع الأقيسة (شمول، تمثيل)، ويرى أن ذلك التقسيم نسبي إضافي. يقول في رده على دعوى اعتبار المنطق اليوناني هو الميزان العقلي: «جميع هذه الفروق هي نسب وإضافات عارضة للقضية ليس فيها ما هو صفة ملازمة لها فضلًا على أن تكون ذاتية لها على أصلهم، بل ليس فيها ما هو صفة لها في نفسها، بل هذه صفات نسبية باعتبار تصور الشاعر بها»[3].

وقد رد ابن تيمية بذلك كل القضايا إلى الحس[4]، بما في ذلك القضايا الكلية، ودافع عن القضايا المتواترة ـ وخاصة الدينية منها ـ، وجعل اعتبار

---

(١) الرد على المنطقيين، ص٤٠٠.

(٢) فتاوي: ١١٩/٩.

(٣) نفسه، ٢٥٠ ـ ٢٥١.

(٤) نفسه، ٢٢٩.

المناطقة لها ظنية غير ملزمة للجميع أصلًا من أصول الإلحاد والكفر عندهم(١)، وانتهى إلى عقد فصل عظيم القدر في هذا الباب عن فساد قول المتكلمين: إن الفقه من باب الظنون، وبيان أنه أحق باسم العلم من الكلام(٢).

وعكس ما ذهب إليه الفلاسفة من أن الكلي أظهر وأعرف من الجزئي، فإن ابن تيمية يرى أن الكلي أخفى من الجزئي، لأن الكلي لا يوجد إلّا مقدرًا في الذهن لذا فالاستدلال بالكلي على الجزئي أي قياس الشمول هو استدلال على الأجلى بما هو أخفى(٣).

ليس ها هنا ـ إذن ـ أهل برهان هم أدرى بباطن المجاز الوارد في الآيات وأهل ظاهر، أصحاب جدل وخطابة يقفون مع الحقائق الظاهرة... فما يسميه البعض برهانًا قد لا يكون كذلك، وما يبعده الفلاسفة عن صفة البرهانية، قد يكون برهانيًا حقيقة. وبهذا ينهار أساس من الأسس المنطقية لتقسيم الكلم إلى حقيقة ومجاز، وهو انهيار تقسيم درجات التصديق عند المناطقة: برهان وجدل وخطابة.

إن رد أصناف القضايا إلى المعينات الجزئيات، يترتب عليه رد الشمول إلى التمثيل، وجعل التمثيل أفصح بيانًا من الشمول(٤). أما من حيث الشكل فيمكن القول بوجود تكافؤ بينهما «فقياس الشمول يؤول في الحقيقة إلى قياس التمثيل كما أن الآخر في الحقيقة يؤول إلى الأول»(٥). وهو الحل

(١) نفسه، ١٠٤.

(٢) ينظر «الاستقامة» لابن تيمية ١/٤٧ ـ ٦٩، مختصر نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان ف ٩/٢٣٧.

(٣) ف ٩/٢٢٩.

(٤) درء...: ٧/٣١٨.

(٥) الرد على المنطقيين، ٣٦٤. وقد لاحظ محمد مفتاح أن هذا الموقف عند ابن تيمية يتبناه بعض المعاصرين كميشيل ماير مثلًا، ينظر: التلقي والتأويل، ص١١٩ ـ ١٢٠.

الذي اختاره ابن تيمية للإشكال الذي ثار فيه الخلاف بين عدة فرق وهو: هل مسمى القياس حقيقة في الشمول مجاز في التمثيل أم العكس؟ فرأى ابن تيمية أنه حقيقة فيهما معًا(١)، معتبرًا أن القياس بنوعيه ـ أي الشمول والتمثيل ـ ليس إلّا طريقًا من طرق ثلاثة تحصل بها العلوم المطلوبة، وهي: الحس والقياس والخبر (السمع)(٢).

إن المنهج الأصولي الذي يهيمن على نظرية ابن تيمية هو الذي جعله يعطي للمماثلة، التي هي أساس قياس التمثيل، دورًا أساسيًّا في معارفنا، وطريقًا تلتقي عنده الحقيقة والمجاز، فيصبح المجاز حقيقة من درجة مغايرة. وهذا ما أكدته بلاغة البرهان المعاصرة، وما ذهب إليه الدكتور طه عبد الرحمن حين قال: «إن القياس هو البنية الاستدلالية لكل قول طبيعي، حقيقة كان أو مجازًا: فإن كان القول مجازًا، فإما أنه استعاري أو غير استعاري، فإن كان الأول فلا منازعة في صفة المشابهة القياسية التي تتقوم بها الاستعارة. وإن كان الثاني فمرده إلى «دلالة المفهوم» المعتبر في القياس. وأما إن كان القول حقيقة، فلا مندوحة من التسليم بأن تعقله (...) يشترط التوسل «بالشاهد» الذي يبلغ أقصى الغايات في تحقيق الصفات، لذا ينبغي أن تقدر لهذا القول بنية مشتملة على هذا العنصر المتميز مما يجعلها بنية قياسية صريحة»(٣). ولا غرو، فإن «صفة المشابهة» و«دلالة المفهوم» و«التوسل بالشاهد»، هي عناصر أساسية في القياس الشرعي الأصولي. ومن ثم يمكن تحليل القول المجازي على أنه قول حقيقي، أو بتعبير آخر: مقام من مقاماته.

---

(١) ينظر: درء، ١٢٥/٦ ـ ١٢٧ و١٥٣/٧ ـ ٣١٨، ف ١١٨/٩ ـ ١١٩، ٢٥٩، ف٣٤٥/١٢ ـ ٣٤٩، الرد...: ص١٢١.

(٢) ينظر: درء...: ٣٢٤/٧ ـ ٣٢٦، ف ١٩/٩.

(٣) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، طه عبد الرحمن، المؤسسة الحديثة للنشر، البيضاء، ١٩٨٧، ص١١٧.

٢ ـ ٣ ـ ٢ ـ قياسية الاستعارة والمجاز: أدرك القدماء الأصل القياسي للاستعارة (أو المجاز). ولكن ما لم يدركوه إنما هو الأصل التمثيلي للشمول، والأصل الحجاجي للبرهان. الأمر الذي جعلهم يتصورون الاستعارة إما نقلًا أو ادعاء. ويرجع ذلك إلى أن البلاغة القديمة تأثرت كثيرًا ببلاغة أرسطو التي هي «بلاغة الحجة والاستدلال، والقياس التقريبي (القياس المضمر)[١]، إنها منطق قد تم تبسيطه عن قصد، وتكييفه حسب مستوى «الجمهور»، أي حسب الحس المشترك والرأي الشائع»[٢]. بهذا المعنى تكون اللغة المجازية: احتمالية اليقين ظنية الدلالة، مرتبطة بالعرف والمأثور، خاصة بالجمهور، لا ترقى إلى الجدل فضلًا عن أهل البرهان العقلي: نموذج اليقين المطلق.

لقد رفض ابن تيمية هذا التصور، حين ربط بين عدد المقدمات في القياس وبين الحاجة إليها، فلا يعود المضمر أقل يقينية من الاقتراني[٣]، وإنما التفاوت في أفهام السامعين، كما رفع من قيمة المَثَل، وأولى قيمة كبرى للقول المأثور، واعتبر النص قرآنا كان أو سنة أو أثرًا صحيحًا، له من قوة البرهان ما لغيره، وذلك انطلاقًا من نظريته عن الموافقة بين المعقول الصريح والمنقول الصحيح.

لأجل ذلك ذهب ابن تيمية إلى إعادة الاعتبار لأقيسة الأدنى والأولى والمساوي، التي يقلل المناطقة من قيمتها العلمية، واهتم بقواعد التمثيل والاستدلال بالشاهد على الغائب... وهي قواعد وثيقة الصلة بقواعد الاستدلال الشرعي كما حررها الأصوليون المسلمون[٤]، بل قد جعلها ابن تيمية أساس كل استدلال عقلي صريح كما سيأتي بيانه.

---

(١) هو الذي يتكون من قضيتين فقط: مقدمة ونتيجة.
(٢) البلاغة القديمة، رولان بارث، ص٤٧.
(٣) هو القائم على ثلاثة قضايا: مقدمتان ونتيجة.
(٤) المنهجية الأصولية...١٦٥.

صفوة القول: إن المجاز قياس[١] يقوم عند أرسطو ومن تأثر به على النقل: كما أن الصور البلاغية عمومًا والمجاز والاستعارة على الخصوص، تقوم على أساس الاستبدال[٢]: استبدال لفظ بآخر داخل نفس اللغة. وإذا كان الجرجاني قد انتقد مفهوم النقل في دراسته للاستعارة، ورد المجاز إلى عملية قياس منطقي قائم على الادعاء والإثبات[٣] ـ معيدًا الاعتبار إلى البعد الجدلي للخطاب المجازي ـ فإنه، رغم ذلك، لم يبتعد عن قانون المنطق الأرسطي حين أكد على التقابل بين الحقيقة والمجاز وأسبقية الحقيقي على المجازي، الأمر الذي دفع البعض إلى القول بأن للنقل والادعاء جوهرًا واحدًا[٤].

لقد رفض ابن تيمية أيضًا مفهوم النقل، لكن منطلقات رفضه اختلفت، فهو لم يسلم ـ منطقيًّا ـ بالبداهة العقلية الصورية، ولا بوجود حقائق مجردة كلية، ولا باستقلال الماهية عن الوجود، ولا بمنهج المناطقة الصوريين في التحديد، فنتج عن ذلك عدم تسليمه بمبدأ الاستبدال الذي تقوم عليه اللغة المجازية ـ سواء في صورة النقل أو صورة الادعاء ـ واعتبر تقسيم الألفاظ إلى حقائق ومجازات غير صحيح، واعتبر اللغة المجازية حقائق متميزة، وكل تلك الحقائق ـ في المستوى المنطقي ـ مرتبطة بعملية قياس حجاجي يعتمد على أحد قواعده أو أكثر[٥].

٢ ـ ٤ ـ قاعدة التدليل والتداول:

تعتبر قاعدة تداولية التدليل عند ابن تيمية وجها أساسيًّا من أوجه نظرة

---

(١) مجهول البيان: ٣٧.
(٢) بلاغة الخطاب وعلم النص: ٢١، إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ١٨١.
(٣) ينظر الباب الأول، مفهوم المجاز عند الجرجاني.
(٤) الصورة الفنية..جابر عصفور، ٢٢٦.
(٥) كالاستدلال بالأدنى والأولى والمساوي.

ابن تيمية النقدية إلى منطقيات المجاز خاصة، ونظرية تقسيم الخطاب إلى حقيقة ومجاز في الفكر الكلامي والفلسفي والصوفي في عهده، بصفة عامة. وتتكون هذه القاعدة من عناصر ثلاثة:

١ ـ جواز الإنتاج من جزئيتين.

٢ ـ معيار الصدق والكذب.

٣ ـ اختلاف القياس باختلاف القائس والمقيس والسائل.

٢ ـ ٤ ـ ١ ـ أما العنصر الأول: فقد دأب المناطقة منذ أرسطو على القول بأنه «لا إنتاج من جزئيتين ولا من سالبتين»[١]، واعتبروا كل قياس تألف من جزئيتين قياسًا ظنيًا غير يقيني، وعلى هذا الأساس ميزوا بين قياس الشمول وقياس التمثيل وفضلوا البرهاني على الخطابي، وقللوا من قيمة قياس الغائب على الشاهد، وترتب على ذلك كله اعتبار اللغة المجازية لغة ظنية بما هي لغة المماثلة والمشابهة التي تخفي وراءها حقيقة باطنية برهانية تدرك بالعقل وحده، فكانت الحقيقة في ظنهم تقابل المجاز.

وإذا كان ابن تيمية قد رد هذه المسلمة بقاعدة نفي الكلي المطلق ـ كما مر آنفًا ـ، فإنه هنا يضيف إلى ذلك الرد ربط هذه المسلمة بطبيعة الاستدلال، فيبين أن الإنتاج من جزئيتين ليس استدلالًا ظنيًا، وأن الذهن يمكنه أن ينتج من جزئيتين إذا كان بينهما معنى مشتركًا يكون لازمًا لهما، فتكون إحدى الجزئيتين أصلًا والثانية فرعًا، والمعنى المشترك اللازم لهما علة، والنتيجة التي هي لازم اللازم حكمًا. وبذلك يكون المجاز قياسًا عقليًا

---

(١) القضية الجزئية هي التي لا يكون الحمل فيها إلا على جزء معين من الموضوع، إذ هو أوسع من المحمول، مثل: بعض الحيوان إنسان، والقضية السالبة هي التي تنفي المحمول عن الموضوع، مثل: النفس ليست فانية. ينظر: التعريف بالمنطق الصوري، السرياقوسي، ١٣٣ ـ ١٣٤.

صحيحًا له نفس يقين القياس الناتج من أكثر من جزئيتين، أي يكون ـ بتعبير آخر ـ في مقام الحقيقة وليس مقابلًا لها.

يتبين من هذا، أن ابن تيمية يعمم القياس الأصولي على الاستدلال المنطقي جاعلًا منه منهجًا عقليًا متكاملًا، وهذا يجعل «فكرة المنطق الشكلي الصرف غريبة تمامًا عن مذهب ابن تيمية»(١).

وإذا كان ابن تيمية قد جعل مفهوم التلازم والعلية أساس كل استدلال فليس يعني هذا أنه لم يستطع الاستغناء عن منطق أرسطو ـ كما ذهب إلى ذلك البعض(٢) ـ فهو إضافة إلى شهادة خصومه الذين جعلوا من مذهبه أبعد ما يكون عن الفكر الاستنباطي الذي مثله أرسطو(٣)، فقد عالج الأمر بنظرة خاصة ميزته عن فلاسفة اليونان ومن سار على نهجهم، فهو لم يَردَّ يقينية القياس إلى برهانيته وإنما إلى استلزام النتيجة من المقدمات، إذ يكون القياس صحيحًا والنتيجة ملزمة إذا كانت لازمة من مقدمات.

إن التلازم طريق استدلالي معقول، و«الأمور المتلازمة كالأمور المتضايفات كل منها لا يوجد إلّا مع الآخر، فوجوده مشروط به من غير تقدم أحدهما عن الآخر»(٤)، وقد طبق ابن تيمية هذا أيضًا على دراسة دلالة اللفظ على المعنى، وهو يرد دعوى الآمدي انصراف دلالة اللفظ المطلق إلى المعنى الحقيقي والمقيد إلى المجازي، فدلالة اللفظ على المعنى ـ

---

(١) أصول الإسلام ونظمه في السياسة والإجتماع عند شيخ الإسلام ابن تيمية (هنري لاووست)، ص١٣١.
(٢) نفسه، ص١٣١، والحق أن لاووست ألف كتابه سنة ١٩٣٩، ولم يكن منطق ابن تيمية قد درس حينئذ بما فيه الكفاية، كما أن أغلب مؤلفاته المنطقية نشرت بعد هذا التاريخ.
(٣) ذكر النقاري لذلك نموذجًا: حسن عبد الحميد.
(٤) درء...، ١٥١/٥. والتضايف بين أمرين هو أن لا تصور أحدهما بدون وجود الآخر، ينظر: التعريف بالمنطق الصوري، السرياقوسي، ٧٧.

وجودية كانت أم عدمية ـ يكون فيها الدليل (اللفظ) دائمًا مستلزمًا لما يدل عليه المدلول (المعنى)، «فإن وجوده يدل على وجود اللازم له، وعدم اللازم له يدل على عدمه»[1]، وقد يستدعي المقام الخطابي ذكر الملزوم وحذف اللازم، كما في قوله تعالى: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ [النساء: ٤٣] فالمجيء من الغائط يستلزم أن يكون الإنسان قد قضى حاجته. ولكن المقام هنا لا يسمح بالإفصاح عن هذا اللازم، فاكتفى بذكر «الملزوم ليفهم منه لازمه المدلول وكلاهما دل عليه اللفظ. لكن أحدهما وسيلة للآخر»[2]. وليس هذا من المجاز البتة، إذ لم يستعمل اللفظ في غير معناه، فكل من اللازم والملزوم قد دل عليه اللفظ.

وأما **العلية**، فلابن تيمية فيها قول يستدعي من الباحثين في المنطق تأملًا خاصًا، فالفلاسفة كانوا مضطربين بين إثبات علة طبيعية مطلقة ـ انسجاما مع إثباتهم العلية المنطقية ـ إلّا أنهم اختلفوا بين ردها إلى علة واحدة سيرًا وراء أفلوطين[3]، وبين ردها إلى تعدد العلل، سيرًا وراء نظرية الصور عند أرسطو[4]؛ وأما المتكلمون فإن الأشاعرة منهم، وخاصة من طريق المتأخرين، قد قبلوا بالعلة المنطقية ورفضوا العلية الطبيعية وسموها: جريان العادة. وقد درس ابن تيمية هذا الإشكال بتفريقه بين العلة الفاعلة والعلة باعتبارها شرطًا، حيث إن الأولى تسبق معلولها في الزمان، أما الثانية فتقارن معلولها[5]، والعالم الطبيعي يتضمنهما معًا، والله خلق العالم وأودع فيه سننًا مدارها على العلة، وترتبط الأشياء فيما بينها سابقًا بلاحق

---

(١) الحقيقة والمجاز: ف ٢٠/٤١٤.

(٢) نفسه، ٤٦٨.

(٣) صاحب نظرية وحدة الوجود القائمة على نظرية الفيض.

(٤) جعل أرسطو العلل الطبيعية أربعة: مادية وصورية وفاعلة وغائية.

(٥) الرد على المنطقيين: ص٣٨١.

أو بشكل تزامني. وفي هذا مسايرة للموقف الأصولي الفقهي الذي يربط العلل بمعلولاتها طردًا وعكسًا، وجودًا وعدمًا. لذا فالأدلة التي تدل عليها الألفاظ، التي يدعي الآمدي أنها في حال إطلاقها تدل على الحقيقة أو تقييدها تدل على المجاز، يعتبرها ابن تيمية شروطًا تستلزم مشروطاتها وجودًا وعدمًا، إذ يدل «عدم كل شرط معنوي على عدم مشروطه»(١)، ومن ثم فلا وجود للفظ مطلق، بل كل الألفاظ مقيدة، فبطل أساس التمييز بين الحقيقة والمجاز.

٢ ـ ٤ ـ ٢ ـ وأما العنصر الثاني: وهو المتعلق بالصدق والكذب، فإن من نفاة المجاز من رفضوه بدعوى أنه كذب لأنه يقابل الحقيقة. وقد يستغرب الباحث عدم تعرض ابن تيمية لهذه الدعوى أثناء نقده للمجاز، ولم يشر إليها تلميذه صاحب «الصواعق المرسلة» إلّا لمامًا. وقد يرد هذا إلى إدراك ابن تيمية وابن القيم أن ثنائية الحقيقة والمجاز ليست مكافئة معنويًا لثنائية الصدق والكذب. فلم يدع مثبتو المجاز أن كل مجاز كذب وكل حقيقة صدق، حتى يرد عليهم بدعوى لم يدعوها ومذهب لم يقصدوه، وقد كان ابن تيمية ـ وهذه إحدى مآثره النقدية ـ لا يراجع مذاهب القوم بمقتضيات الإشارة وإنما بنص العبارة.

لقد أدرك ابن تيمية، مع ذلك، أن للصدق والكذب علاقة، على نحو مغاير، بالحقيقة والمجاز، فكثير من العقائد التي ظنها أصحابها حقائق هي باطل محض، وكثير مما وصفوه بالمجاز هو أيضًا حقيقة وصدق. وهذا هو مقتضى مذهب المثبتين أنفسهم. وقد ربط الفلاسفة المبحث كله بثنائية أخرى هي ثنائية اليقين والظن، وجعلوا الحقيقة ما كان يقينًا، وجعلوا مقياس

---

(١) الحقيقة والمجاز: ف ٢٠/٤١٤.

الحقيقة اليقينية الصدق الصوري والبداهة العقلية، وجعلوا مقياس الظني ما كان عرفًا أو مجازًا. وليس الظن كذبًا محضًا وإنما هو إقناع وحسب.

لم يضرب ابن تيمية الذكر صفحًا عن هذه الأبعاد التي تتصل بالحقيقة والمجاز. ولا عن ربط ذلك خاصة بالمنطق والفلسفة والتصوف. وليس غريبًا ما ذهب إليه بعض الدارسين[١] من أن ابن تيمية يؤسس للمذهب المنطقي الحجاجي الطبيعي[٢]، وذلك حين ربط الصدق والكذب بمقامات السلم الخطابي، وجعل صحة الاستدلال الحجاجي تكمن في ترتب النتائج فيه عن المقدمات بشكل تراعى فيه «صورة الاستدلال... ومضمونه والمقام التداولي الذي تحقق فيه»[٣]. وبذلك تميز الاستدلال الحجاجي عند ابن تيمية بتكامل هذه العناصر الثلاثة: فهو من حيث صورته صالح لأن يبنى على قواعد القياس التمثيلي الذي جعله ابن تيمية «أبين وأكمل من قياس الشمول وأقرب إلى أخص صفات العقل»[٤]، ولذلك جعله صالحًا في جميع الميادين المعرفية وليس في ميدان الفقه فحسب[٥]. أما من حيث مادته: فقد جعل ابن تيمية النصوص والنقول المتواترة عقدية كانت أم

---

(١) ينظر هذا القول عند النقاري في الفصول والفقرات التي تحدث فيها عن منطق ابن تيمية في المنهجية الأصولية..

(٢) يقصد بالمنطق الطبيعي أو الاستدلال الطبيعي ما روعي في مادته الواقع والحس لا الماهية والمجرد.

(٣) المنهجية الأصولية... النقاري ص١٥٩.

(٤) نفسه، ٢٠٥.

(٥) نفسه، ٢٠٥، ويستثنى من هذه الميادين: ميدان الإلهيات فالتعويل فيه على قياس الأولى. وبه ينحل الكثير من الإشكالات العقدية، كالأسماء المقولة على الرب والعبد هل هي حقيقة في أحدهما ومجاز في الآخر؟ ولذلك كانت قاعدة (نفي المماثلة) من أهم قواعد النسق العقدي عند ابن تيمية، حيث يحل قياس الأولى محل قياس التمثيل، وهذا ما سيأتي بيانه في قواعد النسق العقدي، بإذن الله.

شرعية قابلة لأن تكون مادة للاستدلال[١]، وذلك استنادًا إلى نظريته في الموافقة. أما من **حيث المقام التداولي**، فإضافة إلى مراعاة حال المستمع والأحوال الطبيعية لطالب التعريف في صياغة الاستدلال، فإن القيمة الصدقية للاستدلال يراعى فيها أيضًا «مبدأ التفاضل والتراتب في صدق الأقوال وبالتالي في دلالتها على مدلولاتها»[٢]، فالقول لا يتردد بين الصدق والكذب فحسب، بل يتفاضل في الصدق كما يتفاضل في الكذب فنجد قولًا هو أصدق من قول أو مساو له في الصدق، وقولًا هو أكذب من قول أو هو مماثل له في الكذب. وبذلك لا يكون القول المجازي قولًا كاذبًا بالإطلاق ولا القول الحقيقي قولًا صادقًا أيضًا بالإطلاق. وبذلك بطلت حجة من نفوا المجاز لأنه كذب وحجة من ردوا على نفاة المجاز انطلاقًا من مقولة الكذب.

٢ ـ ٤ ـ ٣ ـ أما العنصر الثالث: فهو اختلاف القياس باختلاف القائس والمقيس والسائل (المستمع ـ المخاطب). وقد سبقت الإشارة إلى أن ابن تيمية قد جعل الأدلة قصدية اختيارية[٣]، وربط كل قول مجازيًا كان ـ حسب زعمهم ـ أو حقيقيًا بحال الخطاب. ولما كان ابن تيمية قد ألغى الماهيات المجردة المطلقة، وربط التحديد بالبعد التداولي، وأولى الأهمية القصوى لكل ما هو جزئي محسوس، فإنه قد رد المجاز إلى القياس المنطقي، والقياس إلى أصله الطبيعي رادًا عملية التدليل إلي بعد التداول.

إن الدليل عند ابن تيمية مقيد دائمًا، وهذا أهم ما افترق به منطق ابن تيمية عن منطق أرسطو الذي «استعبد صاحب القول ومتلقيه ومقامه وكأنها

---

(١) المنهجية الأصولية..، ٢٠٥.
(٢) نفسه، ١٥٩.
(٣) الحقيقة والمجاز: ف ٢٠/٤١٤. وينظر تفاصيل ذلك في البعد اللغوي.

عوامل غير مؤثرة لا في تقويم القول ولا في تحديد دلالته»[١] بينما نظر ابن تيمية إلى الاستدلال كما يمارس طبيعيًا، فكانت له بذلك قيمته التداولية، ومن أهم مظاهرها:

أ ـ **النظر في مادة القياس لا في صورته فحسب**: إذ «الاعتبار بمادة العلم لا بصورة القضية»[٢] وذلك أن الصدق الصوري لا يغني عن الصدق المادي لمضمون القضايا. وبالنظر إلى مضمون القضايا يمكن اختيار القياس المناسب لها، وبذلك تختلف القياسات والموازين باختلاف العوالم الممكنة: ففي العالم الطبيعي والإنسانيات، يكون الاستقراء وقياس التمثيل، وقياس الغائب على الشاهد، هو المنهج الملائم. أما في الإلهيات فلا قياس إلّا قياس الأولى والاستدلال بالآيات. ولهذا صح أن ينعقد برهان بمقدمات جزئية أو عقلية، أو بنصوص منقولة ومتواترة، بشرط أن تستلزم حقًّا ما تريد أن تدل عليه[٣].

ب ـ **ربط كم مقدمات الدليل بالحاجة إليها**: وهذا المظهر هو من جنس ما اشترطه في التحديد كذلك. فلما كانت حاجة الناس تختلف، اختلفت بحسبها المقدمات، فمنهم من يحتاج إلى مقدمة واحدة لعلمه بما سواها ومنهم من يحتاج أكثر من مقدمتين... وهذا ينتج عنه «تنوع في عدد المقدمات بتنوع مقام التدليل وتغيره»[٤].

ج ـ **تنوع صور القول التدليلي حسب قائليه**: فلما كان الدليل قصديًا اختياريًا، فقد ارتبط بشخص قائله، فلا يمكن فصله عن لغة المستدل به وعقله، فالمتكلم قد يحتاج إلى عبارات شتى لتوصيل الدليل، وقد يلجأ إلى

---

(١) المنهجية الأصولية: ٥٣.
(٢) الرد على المنطقيين، ٢٠١.
(٣) خصص ابن تيمية فصولًا عديدة من كتاب النبوات لتأكيد هذه الفكرة.
(٤) المنهجية الأصولية...، ٢٠١.

التعابير الشمولية إن أعوزته الفصاحة العربية والبيان اللغوي. ويعمم ابن تيمية هذا الرأي على كل قول لغوي، مؤكدًا أن هذا التنوع في أحوال العبارة جعل البعض يرى أن منها ما هو حقيقة ومنها ما هو مجاز. والصواب عنده أن المواضع التي سموها مجازًا، إذا ثبت استعمالها في اللغة فهي كلها حقيقة على هذا القول، والتعبير في بعض الحقائق يكون أحسن وأبلغ من بعض، ومراتب البيان والبلاغة متفاوتة، وكل ذلك مما يدل عليه. فالأمر، إذن، إنما هو أمر تفاضل في الحقائق وتمايز حسب المادة المنطقية المتكلم عنها.

وعمومًا، فإن منطق ابن تيمية يوازي نظريته اللغوية، ومسالكها في نقد المجاز، ويتفق معها خصوصًا في رفض تلك الصورية المتطرفة التي نَبَتَ المجاز خاصة والبلاغة عامة في أحضانها. فعند ابن تيمية: كل قول مقيد بسياقه اللغوي والتداولي، الأمر الذي يضعه في كبار المناطقة المعاصرين. ولقد وازن أحد الباحثين بين منهج ابن تيمية ومنهج الغزالي في المنطق، فانتهى إلى رد دعوى «نكوص» ابن تيمية و«بدائيته»[(١)]، والقول بأنه ـ في تصحيحه للآليات الحجاجية وتقديمها على الآليات البرهانية ـ قد امتاز عن أبي حامد الغزالي في تنبهه لأمرين: الأول: «الإيمان بضرورة الأخذ بأكبر قدر ممكن من المعطيات بالرغم مما قد يلوح من اختلاف أو تعارض بينها»[(٢)]، والثاني: «الإيمان بضرورة تحويل هذه المعطيات إلى أدلة تستثمر من حيث مضامينها ومحتوياتها وليس من حيث صورها وبنياتها»[(٣)]، وإذا

(١) وهي دعوى: د. حسن عبد الحميد التي ضمنها كتابه (المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي، المنهج في الفقه الإسلامي)، ينظر: المنهجية الأصولية، النقاري، ص٢١٩ ـ ٢٢٠.

(٢) المنهجية الأصولية...: ٢٢٢.

(٣) نفسه.

نظرنا إلى ما عرفه المنطق اليوم من تطور، «وما تحقق فيه من توجه حجاجي (...) تبين أن ابن تيمية ينتسب إلى مرحلة أرقى من المرحلة الاستنباطية (...) التي وصل إليها المنطق، وبذلك يحق لنا باسم تاريخ المنطق وتطوره، الإشادة بدراية ابن تيمية المنطقية الطبيعية وبقيمة ردوده العلمية على نظرية البرهان الأرسطية، ومحاولة توظيفها في المباحث الإسلامية خاصة والطبيعية عامة»(١).

وقد كان الدكتور علي سامي النشار قد تنبه منذ عام ١٩٤٢م(٢) إلى أهمية النظريات المنطقية التي وضعها شيخ الإسلام ابن تيمية، حتى جعله واضع المنطق الاستقرائي الأصولي القائم على رفض الماهية الثابتة أساسًا للحد، وهي الفكرة التي سيأخذ بها عدد من المناطقة المحدثين(٣). فكان مبحث ابن تيمية في الحد عملًا ابتكاريًا جديدًا في معظمه(٤). وفي مبحث القضايا وضع ابن تيمية أعظم فكرة عرفتها الإنسانية في ميدان التجربة(٥) كما أن نظرية ابن تيمية في رد التصور إلى التصديق، واعتبار التصور عملية حكم، تعتبر هدمًا كاملًا للتصور الأرسططاليسي، وتضع ابن تيمية فعلًا في نسق المناطقة السيكولوجيين في العصور الحديثة(٦).

وليس القصد ها هنا التدليل على صحة مقارنات النشار هاته، وإنما قصارى القول أن يقال: إن منطقيات المجاز عند ابن تيمية تترك لدى الدارس انطباعًا عميقًا بتفرده في نظراته، تفردًا نجم عن كونه استطاع تعميم

---

(١) نفسه، ٢٢٣.

(٢) عام تقديم رسالته للماجستير عن «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» والتي طبعت بعد ذلك ببضع سنين.

(٣) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص٨٨، ١٦٢.

(٤) نفسه، ١٦٣.

(٥) نفسه، ١٦٦، ١٧٠، ١٧٨.

(٦) نفسه، ٢٠٦.

مناهج «علم الأصول الإسلامية» على كافة المجالات الإنسانية ـ بما فيها المجال العقلي ـ!

لقد كتب أوستن كتابه الشهير: «أن نقول معناه ما نفعل»[١] ليضع نقدًا لاذعًا للمفهوم القديم المجرد عن الحقيقة ـ والذي أثر على معنى المجاز عند القدماء ـ. واعتبر بذلك صاحب الفضل في ميلاد مختلف الحركات الفكرية والبلاغية المهيمنة في أمريكا، وفي مقدمتها **«دراسة فعل الكلام»** و**«تداولية الخطاب»**، فما الذي قاله أوستن؟ لقد صاغ جملة تصورات عن الحقيقة لا تختلف في جوهرها عما ذهب إليه ابن تيمية في منطقيات المجاز، وهي:

- كل قول ـ أو ادعاء ـ هو «فعل خطاب» منتَج في الوضعية الكلية التي يوجد فيها المتكلمون[٢].
- تتضمن الوضعية الكلية لأي دعوى، اختصاصها، بفعل ما ومتضمنة الإعلان عن ألفاظ ما من قبل أشخاص ما في أوضاع ما[٣].
- الفعل التعبيري يتنوع تبعًا للطريقة وللمعنى اللذين نستعمله فيهما في كل مناسبة[٤].
- الألفاظ يجب أن تفسر ـ في جانب كبير منها ـ بواسطة السياق (Le contexte) الذي وضعت فيه أو التي ادعيت فيها في الواقع، خلال التبادل اللساني[٥].

---

(١) الكتاب عنوانه باللغة الفرنسية: "Quand dire, c'est faire" J.L.Austin Td: Gilles Lane Ed. Seuil. Paris: 1970.

(٢) المصدر السابق: ص١٩.

(٣) فسه: ص٥٧ ـ ٦٧.

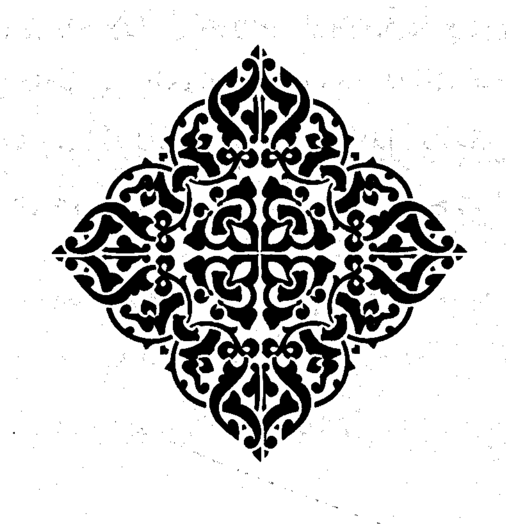
(٤) نفسه، ص١١٢.

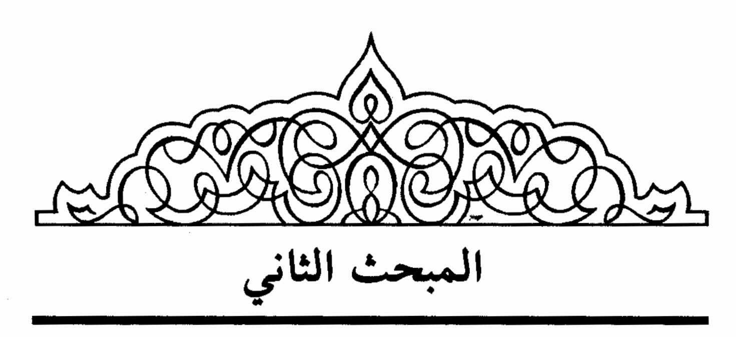
(٥) نفسه، ١١٣.

ـ في الحياة العادية، وفي الأوضاع المتصورة في النظرية المنطقية، فإن لفظتي صادق وكاذب، أو صحيح وخاطئ لا تعني مطلقًا مفاهيم بسيطة، ولكن بعدا عاما تمثل فيه ما هو دقيق ومناسب لأن يقال في هذه الظروف ولهذا المستمع بهذه النية، ولتلك القصدية[1].

وبالطبع، فإن إلغاء هذه التقابلات الثنائية يترتب عليه إلغاء التقابل المنطقي بين الحقيقة والمجاز، فما ثم إلّا ألوان ومراتب في القول تحددها الوضعية الكلية ـ حسب أوستن ـ أو القيود اللفظية والمعنوية، بلغة ابن تيمية. وعليه، فالذين يفسرون النصوص العقدية بالمجاز يفترضون تصورًا واحدًا للحقيقة، وخلطًا بين العوالم المتعددة. لذلك كان تأويلهم «تحريفًا للكلم عن مواضعه» وضربًا للعقل بالنقل وللنقل بالعقل ووقوعًا في الزيغ الذي أنذرت به آية آل عمران. وتفصيل ذلك في المبحث التالي.

(١) نفسه، ١٤٦ ـ ١٤٨.





المبحث الثاني

المجاز والتأويل في نظرية الموافقة

مسألة علاقة العقل بالنقل، وموقع التأويل فيها، من القضايا الحاسمة في منهج بناء النسق العقدي عند مفكري الإسلام على اختلاف مشاربهم. وقد وضعها البعض ضمن المقدمات الأولى في أنساقهم العقدية، ووضعها البعض الآخر ضمن قضية الحسن والقبح: أهما عقليّان أم شرعيّان؟ بينما خصص لها كثير من المتكلمين والفلاسفة والصوفية والفقهاء كتبًا ورسائل مستقلة صيغت أحيانًا على شكل قوانين فكرية ومنهجية شاملة، وكان تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز نقطة ارتكاز في تناول تلك المسألة.

وبالنظر إلى التعريف الذي وضعه أهل الكلام والفلسفة والتصوف للتأويل، فإنه يمكن القول: إن التأويل لا يستقيم عوده لديهم إلّا بالتسليم بثنائية الحقيقة والمجاز، واعتبار المجاز نقيضًا للحقيقة. وعلى هذا اتجه ابن تيمية إلى حل مسألة العقل والنقل فخصص لها كتاب «الموافقة» أو «درء تعارض العقل والنقل»، وناقش أبعاد هذه المسألة على صعيد العقيدة، منطلقًا من تحليل نقدي فريد للعقل وقوانين التأويل، ثم أراد أن يحلل مفهوم التأويل بين السلف والخلف فتوجه إلى وضع دراسة مقارنة ومصطلحية للمفهوم، في رسالة وسمها بعنوان «الإكليل في المتشابه

والتأويل». وكانت مناظراته ورسائله تتخذ من التأويل منطلقًا لحل كثير من الإشكالات والمسائل العقدية المتداولة بين مفكري الإسلام. وها نحن أولاء نبدأ بتحديد القاعدة الأساسية في التأويل عند ابن تيمية، ثم نردفها بقواعد نظرية الموافقة ناظرين إلى ذلك من زاوية تقسيم الكلم إلى حقيقة ومجاز.

١ ـ قاعدة التأويل:

قال ابن تيمية: «سبب الاشتراك في لفظ التأويل: اعتقاد كل من فهم منه معنى بلغته أن ذلك هو المذكور في القرآن»(١)، كان هذا «مثار فتنة»(٢)، و«منشأ شبهة»(٣)، وتحريفًا للكلم عن مواضعه(٤).

تبين هذه القاعدة نظرة ابن تيمية إلى تعريف التأويل وتطوره التاريخي ونتائجه الفكرية والمذهبية، فلقد ردد ابن تيمية القول بأن لفظ التأويل فيه اشتراك بين معناه في القرآن، ومعناه عند السلف والخلف، ومن شأن هذا الاشتراك أن يضع اشتباهًا في فهم المصطلح، فحاول رفع هذا الاشتباه بأن قام بدراسة مصطلحية وتاريخية مستفيضة للفظ من خلال النصوص الشرعية والفقهية والمذهبية التي تم تداوله فيها.

١ ـ ١ ـ الدراسة المصطلحية للفظ التأويل:

تتبع ابن تيمية معاني مصطلح التأويل من خلال المواضع التي أورد فيها في النص القرآني ونصوص الحديث وأقوال الصحابة والتابعين، وعند أهل اللغة، رابطًا لفظ التأويل بالمصطلحات القرآنية الأخرى التي تتقاطع معه

---

(١) الإكليل في المتشابه والتأويل، ابن تيمية، تعليق محمد الشيمي شحاته، دار الإيمان، الإسكندرية، (د.ت)، ص٢٣.
(٢) نفسه، ص٢٥.
(٣) نفسه، ص٢٧.
(٤) نفسه، ص٢٧.

دلالة واشتقاقا، كالنسخ والتشابه والتحريف والظاهر والأول والمآل... منضبطًا في كل ذلك بما وضعه من قواعد لغوية وتفسيرية سبقت الإشارة إلى بعضها في البعدين اللغوي والمنطقي. وسيأتي تقرير بعضها الآخر مفصلًا في منهج التفسير عنده.

فقد ورد لفظ التأويل في القرآن المجيد ١٧ مرة، تسعة منها مسندة إلى الأحلام أو الأحاديث أم الرؤيا، وواحدة مضافة إلى العلم الإلهي الذي كان مع صاحب موسى، وخمسة منها مسندة إلى القرآن: متشابهه أو كله، واثنان منهما صيغة مصدرية[1]، تحيل إحداهما إلى موضوع رد ما تنازع فيه الناس إلى الله والرسول[2]، والثانية إلى موضوع الكيل والوزن بالقسطاس المستقيم[3]، ومن الألفاظ الواردة في القرآن. والمتقاطعة مع التأويل اشتقاقًا، لفظ الأول، والأولى والأولون، إذ ورد «الأول» في ٢٤ موضعًا و«الأولى» في ٢٠ موضعًا، و«الأولون» في ٣٨ موضعًا[4].

وأول موضع ثار فيه النزاع وكثر فيه الوهم والغلط، هو موضع آل عمران، وهو قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آية: ٧]. ونظرًا لأهمية مصطلح التأويل في هذا الموضع فقد جعله ابن تيمية نقطة انطلاق لدراسة موضوع التأويل ـ في رسالة الإكليل ـ[5] معتمدًا

---

(١) وهي في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٨].

(٢) نفس الآية الكريمة السابقة.

(٣) وهو قوله تعالى: ﴿وَزِنُوا۟ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [الإسراء: ٣٥].

(٤) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، ط٢، ١٩٨١، مادة (أول): ص٩٧ ـ ٩٨ ـ ٩٩.

(٥) وفي مواضع شتى من درء تعارض العقل والنقل، وصفحات هامة من تفسير سورة=

في ذلك على منهج موضوعي شامل في تفسير الآية: من خلال المصطلحات المجاورة له والمتقاطعة معه، والمواضع الأخرى التي ورد فيها اصطلاح التأويل في القرآن والمأثور الصحيح محيلًا إلى سبب نزولها وسياقها.

١ ـ ١ ـ ١ ـ التأويل بين المحكم والمتشابه: تصنف آية آل عمران كتاب الله تعالى إلى محكم ومتشابه، ثم يقول تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾. لهذا يتوقف إدراك معنى التأويل على إدراك معنى المتشابه، ولما كان المتشابه مقابلًا للمحكم فابن تيمية يعود إلى النظر في اصطلاح المحكم وما يقابله من ألفاظ في كتاب الله تعالى، انطلاقًا من تفسيره للفظ الإحكام في موضع «الحج» إذ قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِيٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِي ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * لِّيَجْعَلَ مَا يُلْقِي ٱلشَّيْطَٰنُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ * وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا۟ بِهِۦ فَتُخْبِتَ لَهُۥ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهَادِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الآيات: ٥٠ ـ ٥١ ـ ٥٢].

لقد لاحظ ابن تيمية التناظر بين هذه الآية من سورة الحج وبين آية المحكم والمتشابه في سورة آل عمران. وذلك يظهر في الجدول التالي:

موضع آل عمران	محور التناظر	موضع الحج
المحكم والمتشابه	أقسام الكتاب	المحكم والمنسوخ (ما يلقيه الشيطان)
١) أهل الفتنة ⇆ أهل التأويل ٢) أهل العلم ⇆ أهل الإيمان	أقسام الناس	١) أهل الفتنة ← اتباع المنسوخ (ما يلقيه الشيطان) ٢) أهل العلم ⇆ أهل الإيمان

=الإخلاص: تح: طه يوسف شاهين، دار الطباعة المحمدية، بالأزهر، القاهرة، (دت): ص٩٨ ـ ١١٥، وغير ذلك.

١) علة الفتنة: فساد القلب ← زيغ ٢) علة الإيمان: رد الكل إلى الله: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾	العلـــة	١) علة الفتنة: فساد القلب ← مرض وقسوة ٢) علة الإيمان: رد الكل إلى الله: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾

يتبين من هذا «أن الله جعل المحكم مقابل المتشابه تارة ومقابل المنسوخ أخرى»[1] والكلام في المتشابه هناك يقابله هنا الكلام فيما يلقي الشيطان مما ينسبه الله ثم يحكم آياته[2]. ولهذا ذهب طائفة من المفسرين المتقدمين ـ فيما يورده ابن تيمية ـ إلى أن المحكم هو الناسخ، والمتشابه المنسوخ «والنسخ هنا، رفع ما ألقاه الشيطان لا رفع ما شرعه الله»[3].

وبيان ذلك أن «المنسوخ في اصطلاح السلف العام: كل ظاهر ترك ظاهره لمعارض راجح، كتخصيص العام وتقييد المطلق، فإن هذا متشابه لأنه يحتمل معنيين، ويدخل فيه المجمل، فإنه متشابه، وإحكامه رفع ما يتوهم فيه من المعنى الذي ليس بمراد، وكذلك ما رفع حكمه فإن في ذلك نسخا لما يلقيه الشيطان في معاني القرآن»[4]. وعلى هذا يصح أن يكون المتشابه مناظرًا للمنسوخ، إذ يشتركان في دلالة واحدة هي: ما احتمل معنيين يرفع أحدهما على ضوء المحكم. وبهذا حافظ ابن تيمية على خاصية العصمة التي تميز النبي[5].

على أن هذا التناظر يثير إشكالًا إذا تأملنا لفظ الإحكام في الموضعين:

---

(١) الإكليل: ص٩.
(٢) نفسه، وينظر: تفسير سورة الإخلاص: ١١٦ ـ ١١٧.
(٣) الإكليل: ص٩.
(٤) الإكليل: ص٩ ـ ١٠.
(٥) ينظر ف١٠/٢٩٠ ـ ٢٩٢.

ففي موضع الحج: جعل الله تعالى جميع الآيات محكمة: محكمها ومتشابهها، وهذا يناظر قوله تعالى: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ﴾ [هود: ١] وقوله: ﴿تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡحَكِيمِ﴾ [يونس: ١]. وأما في موضع آل عمران، فقد جعل الآيات قسمين: محكمًا ومتشابهًا. كما أن المنسوخ المتشابه في موضع الحج: هو ما ألقاه الشيطان، بينما المتشابه في موضع آل عمران هو ما أنزله الرحمن[(١)].

فإذا كان هذا هكذا، كيف يناظر تقسيم الآيات إلى محكم ومتشابه هنا، تقسيمها إلى محكم ومنسوخ هناك؟ يجيب ابن تيمية على هذا بالنظر إلى مدلول «الإحكام» في كتاب الله تعالى فيرى بأن الإحكام له معان ثلاثة[(٢)]:

(الأول) الإحكام في التنزيل: ومعناه الفصل والتمييز والفرق والتحديد الذي يحصل به تحقق الشيء وإتقانه، فيكون المحكم هو المنزل من عند الله فلا يشتبه بغيره، وهذا هو الذي يقابله ما يلقي الشيطان.

(الثاني) إبقاء التنزيل وعدم رفعه: وهو المعنى الاصطلاحي عند الأصوليين حينما يقابلونه بالنسخ الذي هو عندهم رفع ما شرع، وكل رفع نسخ: سواء رفع حكم أو رفع دلالة ظاهرة مرجوحة. وعليه يكون إلقاء الشيطان حاصلًا باتباع «ذلك المنسوخ، فيحكم الله آياته بالناسخ الذي به يحصل رفع الحكم وبيان المراد، وعلى هذا التقرير فيصح أن يقال: المتشابه: المنسوخ»[(٣)].

(الثالث) الإحكام في التأويل والمعنى: وهوَ تمييز الحقيقة المقصودة من غيرها حتى لا تشتبه بغيرها، وعلى هذا يكون المحكم: الذي ليس فيه اختلاف، والمتشابه: ما احتمل معنيين.

---

(١) الإكليل: ١١.

(٢) نفسه، ١١ ـ ١٢.

(٣) نفسه.

والجامع بين موضع الحج وموضع آل عمران ـ على ما يبدو ـ المعنى الثالث وبعض من المعنى الثاني: فإن المتشابه ينسخ بالمحكم لما يترتب على اتباع المتشابه في الموضعين من زيغ وفتنة، ولهذا كان تصنيف الناس بحسب موقفهم من المنسوخ هو نفس التصنيف بحسب الموقف من المتشابه. فهناك يكون أهل الفتنة هم الذين يتبعون ما ألقاه الشيطان وهو المنسوخ، وسبب هذه الفتنة فساد في القلب مظهره المرض أو القسوة، وهنا أهل الفتنة هم الذين فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ وسبب هذه الفتنة أيضًا فساد في القلب ومظهره الزيغ، والزيغ في القلب قد يكون مرضًا أو قسوة. وضد هذه الطائفة فئة أهل العلم، وقد سميت في موضع الحج بالذين أوتوا العلم، وفي موضع آل عمران بالراسخين في العلم، كما أن أهل العلم في الموضعين: يؤمنون بالكتاب كله: محكمه ومتشابهه ومنسوخه. ولهذا عرف العلم في الموضعين معًا بموضوعه: وهو ذلك الكتاب كله وأنه كله من الله، فالراسخون في العلم يقولون: كل من عند ربنا... والذين أوتوا العلم يقولون: إنه الحق من ربك، لذلك كان «العلم يدل على الإيمان [في الموضعين] ليس أن أهل العلم ارتفعوا عن درجة الإيمان كما يتوهمه طائفة من المتكلمين(١) بل معهم العلم والإيمان»(٢). ويتأيد هذا ـ عند ابن تيمية ـ بنصوص قرآنية أخرى كقوله تعالى: ﴿لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ مِنْهُمْ وَٱلْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ [النساء: ١٦١] وقوله: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ وَٱلْإِيمَٰنَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْبَعْثِ﴾ [الروم: ٥٥].

فإذا ثبت أن أهل العلم هم أهل الإيمان، انهار الفصل الكلامي الذي

---

(١) وقد انطلى هذا الوهم على بعض الدارسين المعاصرين حين جعلوا الفرق بين السلف وبين أهل الكلام كالفرق بين الإيمان والمعرفة، ونجد صدى لهذه التفرقة عند د. محمد مفتاح في: التلقي والتأويل، ص١١٨.

(٢) الإكليل..، ص٧.

درج عليه المتكلمون بين طريقة السلف وطريقة الخلف، حينما وضعوا قولهم الشهير «طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أحكم». وهي عبارة جعل ابن تيمية نقضها مقدمة لنقد موقف أهل الكلام من آيات الصفات في «الحموية الكبرى» فجعلها مقالة أغبياء لا يقدرون قدر السلف[١]، مضمونها نبذ الإسلام وراء الظهر والكذب على طريقة السلف والجهل بها، والضلال والجهل في تصويب طريقة الخلف نفسها[٢]، تلك الطريقة التي تبني على «استخراج معاني النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات وغرائب اللغات»[٣]، جاعلة ذلك أساس التأويل الذي هو منهج الراسخين في العلم، بينما الإيمان منهج البله الصالحين من العامة، في اعتبار أولئك المتكلمين. وهو أمر رأى فيه ابن تيمية استجهالًا واستبلاهًا للسابقين الأولين[٤]، وكذبًا على الله وعلى الرسول وعلى سلف الأمة وأئمتها إما عمدًا وإما خطأً[٥]، إذ «أن طريقة السلف أعلم وأحكم وأسلم وأهدى إلى الطريق الأقوم وأنها تتضمن تصديق الرسول فيما أخبر به وفهم ذلك ومعرفته، وأن ذلك هو الذي يدل عليه صريح المعقول، ولا يناقض ذلك إلّا ما هو باطل وكذب، وأن طريقة النفاة المنافية لما أخبر به الرسول طريقة باطلة شرعًا وعقلًا»[٦].

إن ابن تيمية يجعل ذلك التناظر بين الآيتين ـ آية الحج وآية آل عمران ـ مقدمة ضرورية لفهم معنى التأويل وحدوده، وكأنه يحيل إلى السياق القرآني

---

(١) الحموية الكبرى: ف ٥/٨.
(٢) نفسه، ص٩.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه، ص١٠.
(٥) درء تعارض العقل والنقل: ٥/٣٧٩.
(٦) درء..، ٥/٣٧٩.

الشامل للفظ التأويل ومدلولاته التزامًا بقواعده المنهجية اللغوية والمنطقية. فما حد التأويل في القرآن الكريم؟

١ ـ ١ ـ ٢ ـ **حد التأويل**: لقد تبين من الفقرة السابقة أن آية آل عمران تربط بين التأويل والتشابه والنسخ، واصفة أهل التأويل والنسخ وصفًا قدحيًا، فهم أهل فتنة وزيغ ومرض وقسوة في القلب جاعلة أهل العلم أهل إيمان وهداية. لكن ها هنا سؤالًا هو: كيف ينظر ابن تيمية هذه النظرة النقدية لمفهوم التأويل وهو من اشتهر بدعوته إلى التمسك بأقوال السلف وهم لم يتركوا آية في كتاب الله تعالى إلّا وكان لهم فيها رأي وتأويل، حتى إن رسول الله ﷺ دعا لابن عباس أن يعلمه الله التأويل؟

إن ابن تيمية ـ وهو مَنْ هو في درايته بالمأثور وحفظه لنصوصه ـ لم يغفل كل هذا. ولذا يلاحظ في معرض تفسيره لآية آل عمران: «ولم يقل في المتشابه لا يعلم تفسيره ومعناه إلّا الله، وإنما قال ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ وهذا هو فصل الخطاب بين المتنازعين في هذا الموضع، فإن الله أخبر أنه لا يعلم تأويله إلّا هو»[١].

يفرق ابن تيمية إذن بين علم التأويل وعلم المعنى[٢]، جاعلًا من الاشتباه في هذه الثنائية أساسًا للوهم والنزاع في فهم مسألة التأويل وعلاقتها بالحقيقة والمجاز.

لقد نفى الله علم التأويل، وَنْفي علم التأويل ليس نفيًا لعلم المعنى[٣] والدليل على ذلك النصوص المستفيضة التي تدعو إلى العلم بمعنى كلام الله تعالى إذ يرى ابن تيمية أن العلم بالمعنى يعبر عنه في القرآن باصطلاحات

---

(١) الإكليل، ١٢.
(٢) نفسه، ١٢، ٤٥، ٥١.
(٣) نفسه، ٤٥.

عدة منها التدبر «وما لا يعقل له معنى لا يتدبر»(١)، كما جاء في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْءَانَ﴾ [النساء: ٨١] وهذا يعم محكمه ومتشابهه. ومنها اصطلاح التفقه فأهل العلم والإيمان إذا لم يتفقهوا آيات القرآن كلها يكونون مشركين مع الذين في قلوبهم أكنة(٢)، ومنها اصطلاح التذكر والتعقل والتفكر التي وردت في آيات كثيرة(٣)، إذ الأمر بالتدبر والتفقه، والتذكر والتعقل والتفكر جاء في القرآن بصيغ عموم لا استثناء فيها، ويتأيد هذا بالسنة وأقوال الصحابة والتابعين والأئمة، فالسلف كلهم «تكلموا في جميع نصوص القرآن، آيات الصفات وغيرها، وفسروها بما يوافق دلالتها وبيانها ورووا عن النبي ﷺ أحاديث كثيرة توافق القرآن»(٤) وقد أفاض ابن تيمية في عرض أقوال السلف في ذلك بل جعل هذه المسألة قاعدة في «مقدمة أصول التفسير».

وأما مفهوم التأويل الذي نفاه الله تعالى، فإن ابن تيمية يتتبع ذلك في مواضع التأويل من القرآن الكريم: منها قوله تعالى في سورة يونس: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ﴾ [آية: ٣٩]، فسياق الآية يدل على أن «الكناية عائدة على القرآن»(٥) فيلاحظ ابن تيمية أن الله تعالى «فرق بين الإحاطة بعلمه وبين إتيان تأويله، فتبين أنه يمكن أن يحيط أهل الإيمان بعلمه ولما يأتيهم تأويله، وأن الإحاطة بعلم القرآن ليست إتيان تأويله»(٦).

خلاصة القول: إن التأويل ليس علمًا بمعاني الأشياء الباطنة المختفية

(١) نفسه، ١٢ وينظر أيضًا: ص٤٦.
(٢) نفسه، ٢٢.
(٣) الإكليل، ٤٥.
(٤) نفسه، ٤٧.
(٥) نفسه، ٢٠.
(٦) نفسه، ٢١.

وراء ظواهرها المجازية كما يدعي المتكلمون، بل التأويل في المصطلح القرآني غير ذلك تمامًا. العلم بالمعاني مطلوب شرعًا، أما التأويل فهو منفي نصًّا. ويوضح ذلك ابن تيمية فيقول: «ونكتة ذلك أن الخبر لمعناه صورة علمية وجودها في نفس العالِم كذهن الإنسان مثلًا، ولذلك المعنى حقيقة ثابتة في الخارج عن العلم، واللفظ إنما يدل ابتداء على المعنى الذهني، ثم تتوسط ذلك أو تدل عليه الحقيقة الخارجة، فالتأويل هو الحقيقة الخارجة، وأما معرفة تفسيره ومعناه فهو معرفة الصورة العلمية»[1].

فالنص كلام له معنى هو «خبر» عن «شيء» يخبر به، فهناك اللفظ الدال والمعنى المدلول والشيء المدلول عنه، «وفرق بين معرفة الخبر ومعرفة المخبر به، فمعرفة الخبر هي معرفة تفسير القرآن، ومعرفة المخبر به هي معرفة تأويله»[2]. ويستعين ابن تيمية هنا بما قرره في البعد المنطقي عن مراتب الوجود: الذهني واللفظي والرسمي والعيني، فالتفسير حصول الوجود الذهني واللفظي والرسمي في القلب واللسان، وأما التأويل فهو حصول الوجود العيني الخارجي أي «نفس الأمور الموجودة في الخارج سواء كانت ماضية أو مستقبلية، فإذا قيل: طلعت الشمس، فتأويل هذا نفس طلوعها (...) فتأويل الكلام هو الحقائق الثابتة في الخارج بما هي عليه من صفاتها وشؤونها وأحوالها، وتلك الحقائق لا تعرف على ما هي عليه بمجرد الكلام والإخبار إلّا أن يكون المستمع قد تصورها أو تصور نظيرها بغير كلام وإخبار؛ لكن يعرف من صفاتها وأحوالها قدر ما أفهمه المخاطِب: إما بضرب المثل وإما بالتقريب وإما بالقدر المشترك بينها وبين غيرها، وإما بغير ذلك»[3].

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه.

(٣) الإكليل، ص٢٨.

يؤيد هذا، في نظر ابن تيمية، تتبع مصطلح التأويل في استعماله القرآني في المواضع الأخرى التي ورد فيها، معتبرًا ذلك المعنى هو «لغة القرآن التي نزل بها»[١]. فإذا أسند التأويل إلى الأحاديث والمنام والرؤيا في سورة يوسف عني به نفس مدلولها الذي تؤول إليه، وإذا أسند إلى صاحب موسى عني به تأويل عمل لا تأويل قول[٢]، وإذا جاء التأويل في صيغة مصدرية كقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ عني به: أحسن عاقبة ومصيرًا، فالمعنى إذن هو واحد سواء في موضع يوسف أو الأعراف أو يونس أو آل عمران أو الكهف.

ويميل ابن تيمية إلى هذا المعنى الذي عليه الاصطلاح القرآني مدعمًا ذلك بالدراسة اللغوية الاشتقاقية للفظ التأويل. مبينًا أن لفظ التأويل وما اشتق منه اشتقاقا أكبر مثل (الموئل) أو اشتقاقًا أصغر مثل (الآل) و(الأوْل) يقصد به دوما المرجع والمآل[٣]. ومنه قول الأعشى:

أُؤَوِّلُ الحكم على وجهه ليس قضائي بالهوى الجائر[٤]

ذلك هو التأويل في الاصطلاح القرآني، وأما السلف فقد استعملوا لفظ التأويل بمعنيين: **الأول**: هو التفسير، تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التفسير والتأويل بهذا الاعتبار مترادفين أو متقاربين[٥]، واستندوا في ذلك إلى ما ورد في السنة حيث دعا الرسول ﷺ لابن عباس أن يعلمه الله التأويل ولذا استعمل الطبري لفظ التأويل بنفس

---

(١) نفسه، ٢٩.
(٢) نفسه، ٢٩ ـ ٣٠.
(٣) ينظر تفصيل ذلك في الإكليل: ٣٠ ـ ٣٢، وينظر مادة (أول) في كتاب العين: ٣٦٨/٨ ـ ٣٦٩، معجم مقاييس اللغة ١٥٨/١ ـ ١٦٢، لسان العرب: ٣٢/١١.
(٤) البيت (من السريع) في ديوان الأعشى، دار صادر، بيروت، (دت)، حرف الراء.
(٥) الإكليل: ٢٨، كتاب الإيمان: ٣٥، تفسير سورة الإخلاص: ١٠٣.

معنى التفسير. والمعنى الثاني للتأويل عند السلف هو معناه القرآني: أي المآل والعاقبة والمصير.

من شأن هذا التعريف الذي مال إليه ابن تيمية أن يحدث تحولًا عميقًا في مفهوم الحقيقة، في انسجام تام ودقيق مع نظريته اللغوية والمنطقية، ويقود في نهاية المطاف إلى نقض جذري لتقسيم الخطاب الشرعي إلى حقيقة ومجاز: «فالتأويل هو ما أول إليه الكلام أو يؤول إليه أو تأول هو إليه، والكلام إنما يرجع ويعود ويستقر ويؤول ويؤوَّل إلى حقيقته التي هي عين المقصود به، كما قال بعض السلف: ﴿لِّكُلِّ نَبَإٍ مُّسْتَقَرٌّ﴾ قال: حقيقة، فإنه إن كان خبرًا فإلى الحقيقة المخبر بها يؤول ويرجع، وإلّا لم تكن له حقيقة ولا مآل ولا مرجع، بل كان كذبًا، وإن كان طلبًا فإلى الحقيقة المطلوبة يؤول ويرجع، وإن لم يكن مقصوده موجودًا ولا حاصلًا. ومتى كان الخبر وعدًا أو وعيدًا فإلى الحقيقة المطلوبة المنتظرة يؤول، كما روي عن النبي ﷺ أنه تلا هذه الآية ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا﴾[1] قال: إنها كائنة ولم يأت تأويلها بعد»[2].

فالحقيقة هي عين الشيء المقصود، أي ماهيته، وليست الماهية ـ على ما ثبت في البعد المنطقي ـ وجودًا مجردًا، بل تحقق عيني في الخارج. ولذا، فإن كان التأويل بحثًا عن حقيقة الشيء، فليس يعني ذلك غير التحقق الفعلي لذلك الشيء. فالحقيقة، في مذهب ابن تيمية، لم تعد تشير إلى الماهية المجردة والذات المطلقة، بل حقيقة الشيء ما به يتعين ويتكيف. ولذلك لم يعد للمجاز موضع قدم في النسق الفكري لابن تيمية، إذا أخذنا بعين الاعتبار أن المجاز عند مثبتيه هو استعمال اللفظ في غير حقيقة الشيء الأصلية، فالخطاب الشرعي له مستويان تأويليان:

---

(١) سورة الأنعام: آية ٦٦.
(٢) الإكليل: ٣٢ ـ ٣٣. وينظر: تفسير سورة الإخلاص: ١٠٤ ـ ١٠٥.

أ ـ التأويل بما هو فهم للمعنى، فهذا قد حدد الشرع ضوابطه التي هي قواعد التفسير. فلا مجاز فيه لآن النبي ﷺ وصحابته هم أعلم الناس بدلالات الخطاب القرآني، وقد بينوها كلها لأنهم أهل لغة القرآن. وقد تبين في البعد اللغوي أن دلالة لغة ما تتوقف على فهم سياقها ومساقها. ولهذا تخضع عملية الفهم والتأويل ـ هنا ـ لضوابط دقيقة، هي القواعد الأصولية على مستوى الألفاظ والأدلة، وهي قواعد استقرائية وكلية في نفس الوقت. هذه الضوابط تؤدي إلى إغلاق الخطاب[1] بحيث تعيِّن الدلالة المقصودة شرعًا من بين الدلالات الممكنة لغة. وليس هذا بدعًا في الخطاب الشرعي بل هو قانون يعم كل خطاب إذ لكل خطاب بنية منطقية استدلالية مرتبطة بحال الخطاب. وبالطبع فإن إغلاق خطاب ما لا يسمح بدعوى المجاز، إذ المجاز في أصله توسع!

وليس صحيحًا ما ذهب إليه الأستاذ بنسالم حميش حين علق على نظرة ابن تيمية إلى معاني التأويل فقال: «إن التأويل في هذه الحالة يفقد وظيفته البحثية، تلك التي تقوم على مقابلة ومقارنة الآيات قصد تحليلها، فلا تعود تقتصر إلّا على إرجاع النصوص إلى بنيتها الجامعة»[2]، ذلك لأن التحليل ليس مقصودًا لذاته حتى يكون للتأويل وظيفة بحثية صرفة. ثم إن المقابلة والمقارنة هي مستوى أرقى من مستوى التحليل. وهل يكون للتحليل أو المقارنة وظيفة غير إدراك دلالة الخطاب ـ من جهة ـ وكيفية تداوله من جهة ثانية؟

ب ـ التأويل بما هو إدراك مباشر للحقيقة الخارجية للشيء، فما أطلعنا الله عليه من موجودات، فنحن نعرفه بالسمع والبصر والفؤاد في حدود ما

---

(١) المنهجية الأصولية، حمو النقاري، ص٣٣ وما بعدها.
(٢) التشكلات الأيديولوجية في الإسلام، بنسالم حميش، الهلال للطباعة والنشر، ١٩٨٨، ص١٥٤.

تعين من كيفياته، فقد بين الله لنا تأويله، وهذا لم يعد متوقفًا في إدراكه على مصطلح المجاز. إذ لم تعد له حقيقة مختفية. وما ادخر الله علمه لنفسه (كالروح والاستواء على العرش) أو أجله إلى حين (كالساعة)، فهذا لا ينفع في التطلع إلى معرفته سمع ولا بصر ولا فؤاد، إذ يستحيل حصول تأويله، ولذلك فالمجاز لن يغني شيئًا في تحقيق ما لم يرد الباري عزّ وجل تحقيقه.

إن لفظ التأويل في القرآن وكلام السلف «لا يراد به إلّا التفسير أو الحقيقة الموجودة في الخارج التي يؤول إليها»[١]، وعلى التقديرين تكون دعوى المجاز باطلة.

يبدو مما سبق أن ابن تيمية لا يهاجم التأويل وإنما يحدده اصطلاحيًا، ويرتب حكمه عليه انطلاقًا من المعنى الذي حدده، خشية الوقوع في الغلط الذي يسببه الاشتراك في لفظ التأويل، فإن كان التأويل تفسيرًا فلا ريب أنه مندوب إليه شرعًا إن لم يكن وافيًا في حق أهل العلم. وإن كان التأويل: الحقيقة الخارجية للشيء، فهذا لا يعلم حقيقته إلّا الله، وفي كلا المعنيين لا يتوقف تعريف التأويل على شرط المجاز. ولهذا من وقف على ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ كان على حق إذا قصد المعنى الثاني للتأويل، ومن وقف على ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ كان على حق إذا قصد بالتأويل معنى التفسير[٢]. وقد كان ابن تيمية في رسالة الإكليل وفي القاعدة الخامسة من «الرسالة التدمرية»[٣] يميل إلى الوقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾[٤]، ولكنه في شرح حديث النزول وتفسير سورة الإخلاص يجعل القولين مأثورين معًا عن السلف[٥]، وبسبب

---

(١) شرح حديث النزول، ابن تيمية، منشورات المكتب الإسلامي، ط٦، ١٩٨٢، ص٢٢.
(٢) شرح حديث النزول، ص٢١.
(٣) الرسالة التدمرية، ف ٣/٥٤.
(٤) الإكليل، ص١٢.
(٥) شرح حديث النزول، ص٢١.

ذلك، وتوخيًا للدقة في بناء نسق عقدي مبني على الكتاب والسنة، مال ابن تيمية في العقيدة الواسطية إلى عدم ذكر لفظ التأويل فيها بنفي أو إثبات، لأنه لفظ له عدة معان، والقرآن إنما ذم التحريف[١] وهذا يستدعي دراسة التطور التاريخي للفظ التأويل عند الخلف. فكيف ذلك؟

١ ـ ٢ ـ التطور التاريخي للفظ التأويل: اتجاهات التأويل:

إن دراسة ظهور مصطلح المجاز وتطوره ـ على ما تبين في البعد اللغوي ـ، تبين أن هذا المصطلح قد ظهر في حقل علم الكلام وتطور بتطوره، وقد بين ابن تيمية في الحموية الكبرى وكتاب الإيمان وغيرهما أن اصطلاح التأويل قد وضع له معنى خاص ظهر مع علم الكلام وتطور بتطوره، وارتكز التأويل في حقله الجديد على مفهوم المجاز، فكانت طريقة الخلف في تأويلاتهم «هي استخراج معاني النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات وغرائب اللغات»[٢]. وقد لاحظ ابن تيمية، وهو يدرس علاقة الإيمان بالأعمال، مبينًا تنوع دلالة اللفظ بالإطلاق والتقييد في كلام الله ورسوله وعلاقة ذلك بالتأويل، أن المرجئة هم أصل مقالة المجاز في دلالة الإيمان على العمل[٣]، وأنهم اعتمدوا في ذلك على رأيهم وما تأولوه بفهمهم اللغة[٤]. فإثبات المجاز يهدف عندهم إلى تأويل كلام الله تعالى تبعًا لضوابط وضعوها سموها «قوانين التأويل» ولهذا فقول القائل: «التأويل

(١) ينظر حكاية المناظرة الواسطية في ف ٣/١٦٥.
(٢) ف ٥/٩.
(٣) الإيمان، ٧٩. وقد تتبع ابن تيمية في «الحموية الكبرى» المصادر التاريخية لمقالة التأويل منذ ما قبل اليونان، وتطورها في علم الكلام منذ مذهب المريسي المرجئي (الحموية الكبرى، ف ٥/٢٠ وما بعدها).
(٤) نفسه، ١٠٧.

الوجه الآخر للمجاز»[1] تحرير غير دقيق لمذهب القوم في الأمرين، إذ المجاز عندهم شرط التأويل، وليس وجهًا من وجوهه فقط.

يدل على ذلك أن المعنى الذي وضعه الخلف للتأويل هو «صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك»[2] أو متأخر عنه أو لمطلق الدليل[3]. ثم وضع أهل الكلام والفلسفة قوانين لضبط الأدلة سعيًا وراء ضبط التأويل مدارها على إخضاع نصوص الشرع لمقتضيات العقول مفترضين مجازية النصوص.

ولكن اختلفوا في تعيين أيهما الحقيقة من المجاز: المعنى الراجح أم المرجوح؟ الظاهر أم الباطن؟

فإن قلنا: المعنى الحقيقي هو المعنى الراجح والظاهر، كان التأويل انتقالًا من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، وهذا هو تعريف ابن رشد في فصل المقال، وهو خلاصة الموقف الكلامي أيضًا. وإن قلنا: المعنى الحقيقي هو المعنى الباطن المرجوح والمعنى المجازي هو الراجح الظاهر، كان المجاز قشورًا وتزيينًا شكليًّا، وكان التأويل انتقالًا من الدلالة المجازية إلى الدلالة الحقيقية: إزالة القشور بحثًا عن الحقيقة، وكانت الحقيقة مضنونًا بها على غير أهلها، وهذه رؤية أفلاطونية الجذور مثلها ابن سينا والغزالي وأهل التصوف.

وأما بالنظر إلى العلم بتأويل المتشابه من آيات الذكر الحكيم فقد انقسم

---

(١) المجاز والتمثيل في العصور الوسطى: مجموعة من المؤلفين، دار قرطبة، ، البيضاء، ط٢، ١٩٩٣ ص٥٢.

(٢) الحموية الكبرى، ف ٣٥/٥ وأيضا الإكليل ص٢٧، درء ١٤/١، تفسير سورة الإخلاص: ٩٨.

(٣) هذه الزيادة في شرح حديث النزول، ص٢٢.

الخلف إلى تيارين كبيرين: أولهما: أهل التبديل ويدخل ضمنهم الاتجاهان الرمزي والمجازي، والثاني: أهل التفويض. وكلا التيارين إنما نشأ من اعتقاده [أي الخلف] أن المدلول الجديد للتأويل هو المقصود في آية آل عمران. فقال أهل التبديل، إن الراسخين في العلم يعلمون التأويل وقال أهل التفويض: إن التأويل لا يعلمه إلّا الله[١]. لكن هؤلاء انقسموا بدورهم إلى طائفتين، فتحصل من ذلك أن تيارات التأويل عند الخلف أربعة يجمعها فريقان:

١ ـ ٢ ـ ١ ـ **أهل التبديل**: ويسميهم ابن تيمية أهل التحريف لأن تأويلهم إنما هو تحريف للكلم عن مواضعه[٢]، وإلحاد في آيات الله تعالى، لأن ذلك التأويل «لا يكون إلّا مخالفًا لما يدل عليه اللفظ ويبينه»[٣]، وإنما هو «من جنس تأويلات القرامطة والباطنية»[٤] ثم هؤلاء ينقسمون إلى طائفتين:

أ ـ **أهل التحريف والتأويل**: كما يسميهم ابن تيمية، وهم أصحاب التيار المجازي، وطريقتهم «طريقة المتكلمين من الجهمية والمعتزلة وغيرهم»[٥]، وقوامها «أن النصوص الواردة في الصفات لم يقصد بها الرسول أن يعتقد الناس الباطل، ولكن قصد بها معاني، ولم يبين تلك المعاني، ولا دلهم عليها، ولكن أراد أن ينظروا فيعرفوا الحق بعقولهم ثم يجتهدوا في صرف تلك النصوص عن مدلولاتها»[٦].

---

(١) ينظر: شرح حديث النزول: ٢٢ ـ ٢٣، ف٤/٦٩، تفسير سورة الإخلاص: ٩٨ ـ ١٠١، مواضع أخرى من الفتاوي ودرء تعارض العقل والنقل وغيرهما.
(٢) ينظر: نقض المنطق: ٥٨، وف: ٥/٣١ ـ ٣٥، الإكليل: ٢٥.
(٣) نقض المنطق: ٥٨.
(٤) نفسه.
(٥) نفسه، ٦٧.
(٦) الحموية الكبرى، ف ٥/٣٢.

ولذلك قسموا الألفاظ إلى حقيقة ومجاز، وتصرفوا في النصوص الشرعية «بأنواع التأويلات التي يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طريقتها المعروفة، والاستعانة بغرائب المجازات والاستعارات»[١]. ولهذا جعل ابن تيمية نقض ذلك التقسيم طريقًا لنقض تأويلات المرجئة والجهمية وغيرهم للنصوص العقدية كنصوص الإيمان والعمل[٢]، وأصحابها يكذبون على من يتأولون كلامه ولفظه، لأنهم «لا يقصدون طلب مراد المتكلم، وحمله على ما يناسب حاله»[٣]، إنهم يتجاهلون حال المتكلم وسياق الكلام، في حين أنه «يعلم من سياق الكلام وحال المتكلم امتناع إرادته لذلك المعنى بذلك الخطاب المعين»[٤]. وبهذا ترتبط قاعدة التأويل عند ابن تيمية بنظريته اللغوية والمنطقية التي ترتكز على سياق اللفظ ووضعيته الكلية.

ب ـ **أهل الوهم والتخييل**: أصحاب التيار الرمزي الإشاري، وهم الفلاسفة والباطنية، ومن سلك سبيلهم، وهم «يقولون إن ما ذكره الرسول من أمر الإيمان بالله واليوم الآخر، إنما هو تخييل للحقائق لينتفع به الجمهور»[٥]، وذلك «لأن مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به، وما يتخيلون أن الأمر هكذا»[٦]، ويرجع هذا التصور إلى نظرية النبوة عند الفلاسفة، حيث يربطون النبوة بقوة المخيلة و«بأن ما يراه الأنبياء ليس شيئًا حقيقيًا، وإنما قد يرون أحيانًا مثالًا للحقيقة»[٧] وهذه الأمثلة التي يراها

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٢/١.
(٢) في كتاب الإيمان يؤسس ابن تيمية لنقد مسألة الإيمان والعمل عند الجهم والباقلاني وغيرهما على نقد المجاز. (ص ٧٩ وما بعدها).
(٣) درء ١٢/١.
(٤) نفسه.
(٥) الحموية الكبرى، ف ٣١/٥.
(٦) درء، ٩/١.
(٧) مقارنة بين الغزالي وابن تيمية، محمد رشاد سالم، ص٦٤.

الأنبياء هي من جنس التمثلات التي يراها الناس في المنام: تمثلات تنافي معانيها[(١)]، لذا يقول ابن سينا: «الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون مقربًا لما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل، ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة»[(٢)].

وقد انتقد ابن تيمية نظرية النبوة عند هؤلاء ـ بشدة ـ ووضع للنبي صفات جوهرية تحدد عصمته وكماله الإنساني[(٣)]، ويمكن القول ـ استنادًا إلى مذهب ابن تيمية في النبوة ـ أن إثبات المجاز على طريقة الباطنية طعن في عصمة النبي، «وهناك مذهب أثار معارضة ابن تيمية (...) ومضمونه: أن الأنبياء وجهوا حديثهم إلى الجماهير ولم يتكلموا إلّا بالمجازات تاركين للفلاسفة وللصفوة الاجتهاد في فهم المعنى الباطن المقصود من الوحي»[(٤)]. وهذا المذهب اتخذ مع ابن سينا وغيره صورة أكثر حدة حين جوزوا الكذب على النبي للمصلحة، ولاشك أن جعل كلام النبي مجازًا ـ بهذا المعنى ـ أمر يهدم الفرق بين النبي والساحر، فهما يشتركان في خاصية الكذب[(٥)]، وبهذا يصير المجاز نوعًا من الكذب[(٦)].

ذلك مذهب قادة الفلسفة الإسلامية إلى التصوف، فالألفاظ تمسي رموزًا

---

(١) قانون التأويل، الغزالي، ط الحسيني، مطبعة الأنوار، القاهرة، ١٩٤٠، ص١٤ ـ ١٥.
(٢) رسالة أضحوية في أمر المعاد، ابن سينا، ص٤٩ ـ ٥٠ـ
(٣) أصول الإسلام... لاووست، ٦١ ـ ٦٢.
(٤) نفسه، ١٢. لذلك يرى ابن عربي أن الكلمات الشرعية، كتلك التي توهم التجسيم جاءت على قدر فهم الأعراب التي كانت لا تعقل ما لا يعقل: (الفتوحات المكية، ٨٨/١).
(٥) لذلك خصص ابن تيمية صفحات عديدة من كتاب النبوات لرد نظرية الفلاسفة عن النبوة في سياق المقارنة بين الساحر والنبي، ينظر كتاب النبوات، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٩٨٢، ص٢٤٨، ٢٥١، ٣١٥، ٣١٦.
(٦) أصول الإسلام...(لاووست)، ٦٢.

لباطن واحد: هو الحقيقة. وتعتبر فكرة «الرمز» هذه تطويرًا لفكرة المجاز وتقتضي وحدة في المضمون رغم تعدد العبارات والأعمال، وبذلك تحولت ثنائية الحقيقة والمجاز إلى ثنائية الحقيقة والشريعة: فالشريعة على تعدد مظاهرها «ترمز إلى» حقيقة باطنية واحدة لا تدرك إلّا «بتأويل ذوقي» يدعى بالكشف، وهو في اصطلاح القوم:

«الإطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجودًا أو شهودًا»[1].

عالم الرمز المجازي إذن، هو عالم الكذب والحجب والتعدد، والله وحده الحقيقة «من هنا ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة، واستكملوا معراجهم، فرأوا بالمشاهدة العيانية: أن ليس في الوجود إلّا الله تعالى»[2]. وقد سمى الغزالي والفلاسفة الرمز المجازي القرآني «إشارة»[3]، وهي من جنس رؤى النائمين. لذلك، فتأويل القرآن «يجري مجرى التعبير»[4] بينما التفسير يدور على القشر[5].

أدرك شيخ الإسلام ما لهذه الأفكار من خطورة على منهج بناء النسق العقدي في الإسلام، فما زال يكتب عن أوهام الصوفية والفلاسفة وإشاراتهم حتى ظن أنهم أعداؤه الرئيسيون. ففي بغية المرتاد، مثلًا، يخصص ابن تيمية مجالًا واسعًا لنقد مفهوم الإشارة في نص «جواهر» الغزالي، مؤكدًا أن إشارات الفلاسفة والصوفية هي تحريف للكلم عن

---

(١) التعريفات: الجرجاني، ص١٨٤.
(٢) مشكاة الأنوار، الغزالي، ص٥٥.
(٣) ينظر جواهر القرآن، ٥١.
(٤) جواهر القرآن، ٥٢.
(٥) نفسه.

مواضعه وإلحاد في آيات الله[١]، وأن تلك النظرة الإشارية إلى القرآن مبنية على أصلين فاسدين من أصول الفلاسفة الضالة[٢]: وهما:

* أن أخبار الأنبياء هي من جنس المنامات، ولذا فالتأويل هو من جنس التعبير، وقد رد ابن تيمية هذا الأصل بوجوه:

أولهما: أن من رؤى المؤمنين ما يكون حقًّا لا يحتاج إلى تعبير، فكيف يكون كلام الله تعالى من جنس الرؤى المفتقرة إلى التعبير؟!

ثانيها: أن الصحابة لم يجعلوا القرآن كالرؤى، فكانوا لا يفسرونه بما يخالف الظاهر المعروف منه.

والثالث: أن مضمون الرؤيا لا يكون موجودًا في الخارج (سجود القمرين مثلًا). فهل يقول مؤمن بالله ورسله وملائكته وكتبه أن ما أخبره الرسول من صفات ربه وصفات الملائكة واليوم الآخر أمور ذهنية لا وجود لها في الخارج؟ وهل هذا إلّا نسبة الرسل إلى الكذب الصريح؟![٣] لهذا فالخبر إذا أطلقه الرائي ولم يقل رأيت في المنام «كان كاذبًا، وكذبه جميع الناس، إذ اللفظ لا يدل على ذلك لا حقيقة ولا مجازًا، ولو كان مجازًا لم يجز ذكره إلّا بقرينة تبين المراد (...) ولم يقل أحد من الأمم إن مجرد المشابهة التي بين المرئي في المنام وبين تأويل الرؤيا تكفي في استعمال اللفظ على وجه الاستعارة، بل لو تخاطب الناس بمثل هذا لم يفهم أحد ما أراده غيره، وللاستعارة والتشبيه حدود معروفة في الخطاب وأما الرؤيا وتأويلها فباب لا ينضبط له حد، وقد يكون تأويلّها لا يشبهها إلّا بوجه بعيد لا يهتدي له إلّا حذاق المعبرين»[٤].

---

(١) بغية المرتاد، ص٨٩.
(٢) نفسه، ٩٢.
(٣) نفسه، ٩٣ ـ ٩٤.
(٤) نفسه، ٩٤.

حقًا، إن ابن تيمية يقر بالإلهام طريقًا من طرق المعرفة، ولكنه يميز بين الإلهام الحق أو الفراسة كما جاء في الحديث(١)، أو التوسم كما في الآية الكريمة(٢)، وبين الإلهام الباطل: فإن «الذين أنكروا كون الإلهام طريقًا على الإطلاق أخطأوا، كما أخطأ الذين جعلوه طريقًا شرعيًا على الإطلاق، ولكن إذا اجتهد السالك في الأدلة الشرعية الظاهرة، فلم ير فيها ترجيحًا، وألهم حينئذ رجحان أحد الفعلين مع حسن قصده وعمارته بالتقوى. فإلهام مثل هذا دليل في حقه، قد يكون أقوى من كثير من الأقيسة الضعيفة والأحاديث الضعيفة والظواهر الضعيفة والاستصحابات الضعيفة التي يحتج بها كثير من الخائضين في المذهب والخلاف وأصول الفقه»(٣).

لهذا فالقول في الإشارة أنه: إنْ كان المعنى حقًّا في دين الإسلام واستدل عليه بعبارات من الكتاب والسنة لم يرد بها ذلك المعنى(٤)، فها هنا حالتان:

أولاهما: أن يقال: إن ذلك المعنى مراد باللفظ، فهذا افتراء على الله وكذب.

والثانية: أن يجعل ذلك من باب الاعتبار والقياس. فهنا تكون الإشارة

---

(١) وهو قوله ﷺ: «اتقوا فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله...(الحديث)». رواه الترمذي في السنن، باب التفسير، وقال: هذا حديث غريب. ينظر: سنن الترمذي، شرح ابن العربي، المطبعة المصرية بالأزهر، القاهرة، ١٩٣١، ١١/٢٨٩.

(٢) وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ [الحجر: ٧٥].

(٣) ف ١٠/٣٧٣ ـ ٣٧٤.

(٤) مثال ذلك من قال: «لا تدخل الملائكة بيتًا فيه كلب ولا جنب»، فاعتبر بذلك أن القلب لا يدخله حقائق الإيمان إذا كان فيه ما ينجسه من الكبر والحسد. رسالة في الظاهر والباطن، ف ١٣/٢٤٢. والحديث: رواه النسائي بلفظ مقارب في كتاب الطهارة، باب الجنب، ينظر سنن النسائي شرح السيوطي، دار الريان للتراث، القاهرة (دت)، ١/١٤١. ورواه البخاري في الصحيح، كتاب اللباس، ٤/٤٥ ـ ٤٦، بألفاظ أخر.

كالقياس، تنقسم إلى صحيح وباطل(١)، «فإن كانت الإشارة اعتبارية من جنس القياس الصحيح كانت حسنة مقبولة؛ وإن كانت كالقياس الضعيف كان لها حكمه، وإن كان تحريفًا للكلام عن مواضعه، وتأويلًا للكلام على غير تأويله كانت من جنس كلام القرامطة والباطنية والجهمية»(٢). وإنما يفتح الله على قلوب عباده ويعطيهم من «العلم اللدني» بمقدار قوة الإيمان وشدة الاتباع(٣) للنبي والسلف.

فهو جماع العلم والعمل إذن: علم شرعي بالكتاب والسنة، وعمل بمقتضاهما. فمن أعرض عن طرف منهما فقد ضل عن الوسط، وصار إلى شَبه من اليهود والنصارى(٤).

* الأصل الثاني: أن روح العبد تطالع اللوح المحفوظ(٥): واللوح المحفوظ عندهم هو العقل الفعال أو النفس الكلية، وهذا قول المتفلسفة القرامطة، وهو مخالف لما قصده الله ورسوله باللوح المحفوظ(٦).

إن ادعاء هؤلاء أن ألفاظ القرآن كالكواكب والشمس والقمر، وخلع النعلين... إشارات رمزية، وأنهم يؤولونها بكشوفهم أو عقولهم، فإن تأويلهم «يعلم بالاضطرار أن لفظ القرآن لا يحتمله، لا حقيقة ولا مجاز»(٧) «إن صح المجاز»(٨). وإذا كان هذا هكذا، فلا عبرة بما ادعاه أولئك المحرفون من «كشف»، فإن «كشف الأنبياء أعظم وأتم من كشف غيرهم، وخبرهم

(١) رسالة في الظاهر والباطن، ف ١٣/٢٤٠ ـ ٢٤٢.
(٢) ف ٦/٣٧٧.
(٣) رسالة في الظاهر والباطن، ف ١٣/٢٤٥.
(٤) نفسه، ٢٤٧.
(٥) بغية المرتاد، ص٩٧.
(٦) نفسه، ٩٧ ـ ٩٨.
(٧) نفسه، ١١٧.
(٨) نفسه، ١٣٥.

أصدق من خبر غيرهم، والأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم يخبرون بما تعجز عقول الناس عن معرفته لا بما يعرف الناس بعقولهم أنه ممتنع، فيخبرون بمجازات العقول لا بمُحالات العقول، ويمتنع أن يكون في أخبار الرسول ما يناقض صريح العقول»[(١)].

وبالجملة، فقد هاجم ابن تيمية كُلًّا من التأويلين المجازي والإشاري، وسماهما تحريفًا، وكل تحريف منهما لا بد أن يؤدي إلى النتائج التالية:

ـ **اختلاف التضاد بين المؤولين**: لأن ذلك التأويل يؤدي إلى الفتنة بنص آية آل عمران.

ـ **الشك واللاأدرية**: فقد كان ابن تيمية ينقل دائمًا أقوال أهل الكلام والفلسفة والتصوف واعترافاتهم بالعجز والشك والحيرة إما عند الموت أو قبله، بسبب تكافؤ الأدلة أمام عقولهم[(٢)].

ـ **ضرب القرآن بعضه ببعض**: وذلك بسبب اتباعهم المتشابه ابتغاء تأويله[(٣)].

والسبب في ذلك كله راجع إلى «قانون التأويل» الذي وضعوه والذي مؤداه: أنه إذا تعارض العقل والنقل قدم العقل وأول النقل أو فوض[(٤)] وإذا كان هذا حال اتجاه تأويل النقل، فما حال الذين فوضوه؟

١ ـ ٢ ـ ٢ ـ أهل التفويض: يسميهم ابن تيمية أهل التجهيل، وهم «يقولون إنهم أتباع السلف ويدعون الانتساب إلى السنة وأصحاب الأئمة

---

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ابن تيمية، تح: محمد عبد الوهاب فاير، دار الفكر، د.ت، ص١٢٥.

(٢) ينظر مثلًا: نقض المنطق، ٦٠ ـ ٦١.

(٣) ينظر: الإكليل...، ص٥٠.

(٤) مدار كتاب «درء تعارض العقل والنقل» بأجزائه العشرة على نقض هذا القانون المضطرب الفاسد.

الأربعة»[١]، و«يظنون أن مذهب السلف في آيات الصفات أنه لا يفهم أحد معناها»[٢]، بحجة أنها متشابهة مشكلة لا يعلم تأويلها إلّا الله[٣]. وهذا التيار له اتجاهان:

* **الظاهرية الواقفة**: وهي طائفة تقول إن الألفاظ تحمل على معناها الظاهر، ولها تأويل يخالف الظاهر، لكن لا يعلمه إلّا الله. وهي لذلك واقعة في التناقض[٤]. ويبدو أن سبب هذا التناقض اعتقادهم: أن الظاهر مراد وغير مراد في الآن نفسه، فهو مراد لأنهم أجروا النصوص على ظواهرها وحملوها عليها، وهو غير مراد لأنهم أثبتوا لها تأويلًا مخالفًا لظواهرها، وهذا التأويل لا يعلمه إلّا الله.

* **أهل التوقيف المطلق**: وهي طائفة تريد بالظاهر ألفاظ النصوص[٥]، ولما رأوا في ألفاظ النصوص ما يوهم التشبيه والتجسيم لم يجروها على أي معنى وظنوا أن لها تأويلًا يخالف مدلولها لا يعلمه إلّا الله ولا يعلمه المتأولون[٦].

إن هذه الطائفة سلمت من التناقض الذي وقعت فيه الطائفة السابقة لأنها أخذت بالتوقيف المطلق إذ لم تقبل التأويل الظاهري ولا الباطني، فمعنى اللفظ الموافق لظاهره ليس عندهم تأويلًا[٧]، ولكنها اتفقت معها في نفي العلم بمعاني النصوص تمسكًا بالآية: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾. فهل عدم العلم بالنصوص يشمل النبي ﷺ أيضًا؟

---

(١) الحموية الكبرى، ف ٥/٣٥.
(٢) شرح حديث النزول، ٦٥.
(٣) نفسه، ٦٥، ١١٣، درء... ١/٢٠٤، الإكليل: ٣٣.
(٤) ينظر درء... ١/١٦ ـ ٢٠٤، نقض المنطق ٥٧، الحموية الكبرى: ف ٥/٣٥.
(٥) ف ٤/٦٨.
(٦) نفسه، درء: ١/١٦، ٢٠٤.
(٧) الحموية الكبرى: ف ٥/٣٥.

للمفوضة عمومًا قولان: أن الرسول أيضًا لا يعلمها، والثاني: أنه يَعلمها ولكن لم يُعلمها،، فهو إما يَجهلُها ـ على القول الأول ـ أو يُجهلها، على القول الثاني[١]، وبهذا يلتقي تيار التفويض مع فلاسفة أهل التبديل في وصف الأنبياء بأنهم أهل جهل أو تجهيل إذ لم يكشفوا الحقائق للناس، والفرق بين الفريقين أن الفلاسفة ادعوا أن النبي قصد هذا الجهل، والمفوضة قالوا: إنه لم يقصد[٢]، مع أنهما من جنس واحد[٣]. ولهذا استغل الفلاسفة موقف أهل التفويض واحتجوا بآرائهم في نصوص التشبيه لنفي باقي مسائل العقيدة[٤]. فما الأصل في هذا الاتفاق بين التيارين على ما بينهما من خلاف في الظاهر؟

إن الأصل في ذلك هو أن المفوضة سلموا بالتعريف الاصطلاحي الذي وضعه أهل التبديل والتحريف للفظ التأويل. وظنوا أن التأويل المذكور في كلام الله تعالى هو التأويل المذكور في كلام المتأخرين[٥]، ولذلك كان أكثر أهل التفويض يثبتون المجاز قسيمًا للحقيقة بما في ذلك أصحاب الأئمة الأربعة الذين تأثروا بعلم الكلام الأشعري، فصاروا يعتقدون أن نفي المجاز يعني السقوط في التجسيم، وقد كان هذا أحد أبواب النزاع بين ابن تيمية وخصومه.

لم يتردد صاحب الفتاوي في إدخال المفوضة في أهل التأويل فقد كان واضعو قوانين التأويل ـ كالرازي والغزالي ـ يشملونهم في قوانين التأويل، وكانوا هم أيضًا ينسبون أنفسهم للمؤولة بحكم انتسابهم لأهل الكلام رغم مشاربهم الفقهية أحيانًا.

---

(١) درء...: ١/١٧.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه، ١/٢٠٢.

(٤) نفسه.

(٥) الحموية الكبرى: ف ٥/٣٤.

وإن أشد ما كان يزعج شيخ الإسلام: اتفاق هؤلاء جميعًا على التقليل من أهمية النبوة لقولهم بتأويل ينبني على ثنائية الظاهر والباطن. ذلك الباطن السر الذي لم يكشف عنه النبي، لأنه سواء سمي حقيقة معلومة لله وحده، أو باطنًا معلومًا للراسخين في العلم أو سرًّا ينكشف للأولياء وحدهم، فإن نتيجة كل ذلك واحدة، وهي تجهيل رسول الأمة وسلفها الصالح: فكلهم «مشتركون في القول بأن الرسول لم يبين المراد بالنصوص التي يجعلونها مشكلة أو متشابهة»[١].

إن أكابر أهل التفويض ينفون العلم بمعاني تلك النصوص عن غير الله تعالى، بما في ذلك الأنبياء والمرسلون والملائكة والسابقون الأولون، «وحينئذ فيكون ما وصف الله به نفسه في القرآن...لا يعلم الأنبياء معناه، بل يقولون كلامًا لا يعقلون معناه، (...) ومعلوم أن هذا قدح في القرآن والأنبياء، إذ كان الله أنزل القرآن، وأخبر أنه جعله هدى وبيانًا للناس، وأمر الرسول أن يبلغ البلاغ المبين، وأن يبين للناس ما نزل إليهم»[٢]. ويتأمل شيخ الإسلام هذه المقالة بلوازمها، فإذا به يجدها «من شر أقوال البدع والإلحاد»[٣]. أي ليس فيها من إنصاف أهل الكلام بله أن تكون من أقوال السلف. وذلك لما فيها من قدح في القرآن والأنبياء: قدح في القرآن لأن القرآن إذا لم يفهم ولم يتدبر، كيف يكون كتاب هداية وبيان للناس؟! وقدح في الأنبياء لأن الأنبياء كلفوا بإبلاغ الرسالة وأن يبينوا للناس ما نزل إليهم، فكيف يكتمون العلم عنهم؟! فالتفويض ـ إذن ـ سد لباب الهدى والبيان من جهة الأنبياء[٤]، وهو لجوء إلى«السكوت والسلاّمة بنوع من الجهل»[٥] فهم

(١) درء... ١٦/١.
(٢) نفسه، ٢٠٤/١.
(٣) نفسه، ٢٠٥.
(٤) نفسه.
(٥) الإكليل في المتشابه والتأويل: ص٢٧.

«بمنزلة من قيل فيهم: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾»[١]، ومن أعرض عن المعاني المفهومة من الكتاب والسنة «فيكون من باب الذين إذا ذكروا بآيات ربهم يخُرُّون عليها صمًّا وعميانًا»[٢] وقد يكون الإعراض بالتحريف ـ كما عند طوائف أهل التبديل ـ أو بالتوقيف والتفويض كما عند طوائف أهل التجهيل.

ولا وجه للاحتجاج بكون السلف وقفوا على ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، فقد سبق القول أن التأويل المقصود في الآية ليس هو التأويل في اصطلاح هذه الطوائف، هذا الاصطلاح «ليس هو عرف السلف من الصحابة والأئمة الأربعة»[٣] والسلف «كانوا يتكلمون بلغتهم المعروفة بينهم»[٤]. فكان التأويل في لغتهم هو التحقق الفعلي للخبر والطلب[٥]، وإن شئت قلت بالكيفية، علمًا بأن الكيف في مذهب ابن تيمية ـ على ما مر في منطقيات المجاز ـ صفات الشيء الموجودة في الخارج، لا الماهية المجردة الذهنية. ولهذا امتنع العلم بالكيفية ما لم تتحقق بالفعل سواء تعلق الأمر بالصفات الإلهية أو غيرها. وأما التأويل بما هو تفسير كما جاء في لغة السلف أيضًا، فهذا يعلمه الله والرسول والسلف الصالح، لم يتوقف فيه النبي ولا فوض علمه لله، بل بينه للناس، وفسره السلف... كما سيظهر في قواعد التفسير.

وبهذا تلتقي نظرية ابن تيمية اللغوية مع فكره المنطقي، مع منهجه في التفسير، رادًّا عملية فهم دلالة النصوص إلى العرف التداولي والسياق اللغوي، واضعًا كل ذلك في ظلال نظرية في الحقيقة والمجاز لا تنفصل

---

(١) نفسه، ٢٨٦ ـ ٣٠٥، والآية من سورة البقرة ـ ٧٨ ـ .
(٢) نفسه، ٣٠٥.
(٣) درء: ١/٢٠٦.
(٤) نفسه.
(٥) نفسه، ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

عراها عن نظريته في الموافقة بين صحيح المنقول وصريح المعقول، وهي نظرية استخلصها ابن تيمية بفضل درايته الواسعة بمذاهب الفكر الفلسفي والمنطقي، ومناهج الاستدلال في عصره، وطول باع يعز نظيره في العلوم النقلية. نظرية ما فتئ ابن تيمية يحيل إليها في كل حين، بل خصص لها أربعة آلاف وعشرين صفحة هي قوام كتاب «درء تعارض العقل والنقل» الشهير بكتاب الموافقة. فما وضع المجاز في قواعد نظرية الموافقة عند الحافظ أحمد ابن تيمية؟

٢ ـ المجاز وقواعد الموافقة:

درس ابن تيمية قوانين التأويل القائمة على أسبقية العقل على النقل وكشف تهافتها، واستبدل بها نظرية الموافقة القائمة على مبدأ أصيل، وهو: ليس بين الشرع والعقل تناقض حتى يحتاج في رفعه إلى قانون التأويل الذي وضعوه، وفرضية المجاز التي افترضوها. وتنحصر نظرية الموافقة في ثلاث قواعد:

٢ ـ ١ ـ القاعدة الأولى:

التقابل بين العقل والنقل تلبيس، والأصل هو التقابل بين القطعي والظني أو الشرعي والبدعي.

هذه القاعدة هي قطب الرحى في مذهب ابن تيمية عامة ونظريته في التأويل، وعلاقة العقل بالنقل خاصة، وتمثل نقدًا عميقًا لأسس قوانين التأويل التي وضعها المتكلمون والصوفية، والتي لا تخرج عما ذكره الرازي في «أساس التقديس»[1]، حين وضع قانونه في التأويل، والذي خلاصته: إنه إذا تعارض العقل والنقل فإما أن يجمع بينهما أو يردّا معًا، وهذا محال

(١) درء...: ١/٤.

لأنهما نقيضان، أو يقدم السمع على العقل وهو محال لأن العقل أصل السمع فوجب تقديم العقل، ثم النقل إما أن يؤول أو يفوض[١].

وقد صاغ ابن تيمية قانونهم هذا في الحموية الكبرى وربطه بالأساس اللغوي فقال: «ثم ها هنا فريقان: أكثرهم يقولون: ما لم تثبته عقولكم فانفوه، ومنهم من يقول: بل توقفوا فيه، وما نفاه قياس عقولكم ـ الذي أنتم فيه مختلفون ومضطربون ـ فانفوه، وإليه عند التنازع ارجعوا. فإنه الحق الذي تعبدتكم به؛ وما كان مذكورًا في الكتاب والسنة مما يخالف قياسكم هذا، أو يثبت ما لم تدركه عقولكم ـ على طريقة أكثرهم ـ فاعلموا أني أمتحنكم بتنزيله لا لتأخذوا الهدى منه: لكن لتجتهدوا في تخريجه على شواذ اللغة ووحشي الألفاظ وغرائب الكلام»[٢] وهم إنما يدخلون شواذ اللغة ووحشي الألفاظ وغرائب الكلام من باب المجاز والإشارة، وإلّا فإن المجاز نفسه، على فرض وجوده، لا يسعفهم فيما يفعلون[٣].

تنطلق مناقشة ابن تيمية لهذا القانون بشكل عام من رفضه القاطع للمقدمة التي بني عليها، وهي قولهم: «إذا تعارض العقل والنقل»، فإن هذه المقدمة تتضمن في نظر ابن تيمية تلبيسًا[٤]: فلا تعارضهما ثابت، ولا ما ترتب عليها من تصنيف رباعي للحلول الممكنة جامع مانع، ولا ما نتج عن ذلك من نظرة إلى النقل مقبول: لا عقلًا ولا نقلًا.

وبيان ذلك عند ابن تيمية يتم ببيان **أصل** يضع بموجبه تصنيفًا آخر غير

---

(١) ينظر: أساس التقديس في علم الكلام، الفخر الرازي، مع مقدمة ودراسة تحليلية: محمد العريبي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٣، ص١٢٥ ـ ١٢٦.
(٢) الحموية الكبرى: ف ١٧/٥.
(٣) ينظر: بغية المرتاد، (أو السبعينية): ١١٧.
(٤) درء...: ٧٨/١.

تصنيف واضعي قانون التأويل. وهو أن يقال: إذا تعارض دليلان (سواء كانا سمعيين أو عقليين) فالواجب أن يقال: لا يخلو:

إما أن يكونا قطعيين.

أو يكونا ظنيين.

وإما أن يكون أحدهما قطعيًا والآخر ظنيًا.

فالقطعيان لا يتعارضان، فهذا متفق عليه بين العقلاء، والظنيان يطلب ترجيح أحدهما: فأيهما ترجح كان هو المقدم سمعيًا كان أم عقليًا، فإن كان أحدهما قطعيًا والآخر ظنيًا: قدم القطعي باتفاق العقلاء: سمعيًا كان أم عقليًا. فالتعارض الذي ينبغي حله في نظر ابن تيمية ليس بين العقل والنقل، لكن بين الأدلة القطعية والظنية، قال: «وإذا قدر أن يتعارض قطعي وظني لم يتنازع عاقل في تقديم القطعي، لكن كون السمعي لا يكون قطعيًا دونه خرط القتاد»[١].

وهكذا، بمراعاة هذا الأصل يعلم «أن تقديم العقل مطلقًا خطأ كما أن جعل جهة الترجيح كونه عقليًا خطأ»[٢]. ونفس الأمر بالنسبة للنقل، إذ لا يقدم لمجرد أنه نقل بل لابد فيه من شرط الصحة، ولذلك ما فتئ ابن تيمية يقيد لفظ العقل بالصريح ولفظ النقل بالصحيح. ومن هنا تضمنت القاعدة الأولى في نظرية الموافقة عنصرين:

٢ ـ ١ ـ ١ ـ العقل وحدوده: ذهب أهل الكلام والفلسفة إلى أن للعقل قيمة مطلقة، لأنه جوهر، تأثرًا في ذلك بنظرة اليونان إلى اللوغوس logos[٣]، وكان هذا سببًا في اعتقادهم أن العقل أصل النقل، فالله نفسه

---

(١) نفسه، ٨٧/١.

(٢) نفسه.

(٣) مصطلح يوناني يعني العقل أو القول، ومعناه في الفلسفة اليونانية هو «القانون الكلي=

عقل عاقل ومعقول، فإن خالف النقلُ العقلَ فُسِّرَ النقلُ على انه مجاز باطنه حقيقة معقولة. وقد رفض ابن تيمية هذا الاتجاه، وقام بدراسة مصطلحية ونقدية شاملة لمفهوم العقل في كتاب الموافقة، وفي خمسة أوجه من وجوه ردوده على الفلاسفة في السبعينية، إلى جانب رسائل كثيرة مثل «مسألة في العقل والنفس».

يتتبع ابن تيمية مفهوم العقل في النقل: من خلال الكتاب والسنة وأقوال السلف فيستخلص «أن العقل في لغة المسلمين كلهم، أولهم عن آخرهم ليس ملكًا من الملائكة ولا جوهرًا قائمًا بنفسه (...) بل هذه من لغة اليونان»[١] فهو «أمر يقوم بالعاقل، سواء سمي عرضًا أو صفة»[٢] وأصل الخلاف بين التصورين اليوناني والإسلامي ما ذكر في البعد المنطقي من أن اليونان ومن تبعهم من المتكلمين والفلاسفة يقرون بوجود «مجردات ذهنية»، ولهذا تتبع ابن تيمية مفهوم العقل عند هؤلاء الفلاسفة وبين علاقة ذلك بالمجاز. فقال: «فليس لأحد أن يضع هو مجازًا بنفسه، يحمل عليه كلام الله تعالى ورسوله، وكلام من تكلم قبله، إذ المقصود بالكلام هو فهم مراد المتكلم سواء كان لفظه يدل على المعنى، وهو الحقيقة، أو لا يدل إلّا مع قرينة وهو المجاز. فليس لأحد أن يسمي الجوهر القائم بنفسه عقلًا، ثم يحمل عليه كلام النبي ﷺ»[٣].

وليس يهمنا في هذا السياق تتبع الدراسة المصطلحية لمفهوم العقل كما عرض لها ابن تيمية فإن هذا يخرج بنا عما نحن بصدده وإنما حسبنا من ذلك

=وأساس العلم». ينظر: الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٣، س١٩٨١، ص٤١٤.

(١) بغية المرتاد: ص٥٧.

(٢) ف ٩/٢٧١. وينظر الاستقامة: ٢/١٦١.

(٣) بغية المرتاد: ٥٩.

أن نقول أن العقل يسمى به العلم والعمل بذلك العلم[١] فهو «شرط في معرفة العلوم، وكمال وصلاح الأعمال (...) لكنه ليس مستقلًّا بذلك، لكنه غريزة في النفس، وقوة فيها، بمنزلة قوة البصر التي في العين، فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار»[٢] بهذا يتلازم العقل والنقل. فلا ينفك أحدهما عن الآخر تلازم العين والضوء في الإبصار. فكما أنه يلزم للإبصار عين صحيحة مع وجود الضوء الكافي، فكذلك يلزم لمعرفة الحق قوة عقل صريح مع وجود نقل صحيح. لذلك كانت حجة المبطلين المعارضين للنقل: إما قياس فاسد أو نقل كاذب أو خطاب شيطاني[٣]، فالقياس الفاسد حجج عقلية يظن صاحبها أنها قطعية وبرهانية وهي شبهات فاسدة مركبة من ألفاظ مجملة، ومعان متشابهة لم يميز بين حقها وباطلها، وأما النقل الكاذب فهو الحجج السمعية التي تكون كذبًا على الرسول ﷺ أو غير دالة على ما أراد الاحتجاج بها عليه: فالمنع إما في الإسناد وإما في المتن ودلالته على ما ذكر[٤]، وأما الخطاب الشيطاني فهو خطاب إلهامي يلقى إلى صاحبه، ويعتقد أنه من الله وهو من إلقاء الشيطان[٥].

إذا تبين هذا فإن الذين أعرضوا عن القرآن والإيمان كانوا في العقل طائفتين مذمومتين: إحداهما جعلت العقل وحده أصل العلم، مستغن بنفسه عن الإيمان والقرآن، وطائفة المتصوفة التي أعرضت عن العقل واستبدلت به الذوق، فهم يمدحون السكر والجنون والولّه، وأمورًا من المعارف

(١) ف ٩/٢٨٦ ـ ٢٨٧، ٣٠٤.
(٢) ف ٣/٣٣٨ ـ ٣٣٩.
(٣) الفرقان بين الحق والباطل: ف ١٣/٦٨.
(٤) الفرقان بين الحق والباطل: ف ١٣/٦٨.
(٥) نفسه.

والأحوال لا تكون إلّا مع زوال العقل والتمييز[(١)]. وقد يقترب من الطائفتين بعض أهل الحديث: تارة بعزل العقل عن محل ولايته (أي مجال عمله)، وتارة بمعارضة السنن[(٢)]. والحق: أن العقل «إن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها، وإن عزل بالكلية: كانت الأقوال والأفعال مع عدمه أمورًا حيوانية، قد يكون فيها محبة ووجد وذوق كما قد يحصل للبهيمة. فالأحوال الحاصلة مع عدم العقل ناقصة، والأقوال المخالفة للعقل باطلة»[(٣)].

وقد قيد ابن تيمية مفهوم العقل ـ في نظرية الموافقة ـ بالصراحة. ويكون العقل صريحًا إذا كان خالصًا من الغرض والهوى[(٤)]، أو بلفظ أعم: إذا خلا من أسباب الخلط والفساد، وهي ثلاثة:

أولها: سوء الاستخدام بعدم احترام القاعدة المنطقية التي تربط اختلاف القياس باختلاف المقيس. فلا بد من استخدام العقل في المجال الملائم له رفعًا لهذا «الخلط المنطقي».

ثانيها: «الخلط الوجودي» بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، بسبب سوء تقدير العلاقة بين الوجود والماهية، وعدم احترام قاعدة: أن الكليات لا توجد إلّا في الأذهان.

ثالثها: الاعتماد على الألفاظ المجملة والمشتبهة، وهذا «خلط لغوي» يرتفع بقواعد ربط اللفظ بسياق مقاله ومقامه.

إن العقل ليس جوهرًا مطلقًا، بل هو صفة للإنسان، كالسمع والبصر،

---

(١) ف ٣/٣٣٨.
(٢) نفسه، ٣٣٩.
(٣) نفسه.
(٤) الفكر الإسلامي في تطوره، محمد البهي، دار التضامن للطباعة، مكتبة وهبة، ط٢، س١٩٨١، ص٦١.

ولذلك كان العقل محدودًا ونسبيًا، وكان من الأصول المتفق عليها بين السلف أنه لا يُقبل من أحد أن يعارض القرآن برأيه أو ذوقه أو معقوله أو قياسه[١]. فلا يتوهم أحد أن عقله معارض للنص إلّا إذا كان في عقله دخن من قياس فاسد و«شبهات يظنها من يتأملها بينات ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا﴾»[٢]. وقد وجد هذا ـ مثلًا ـ عند علماء الكلام الذين وضعوا مقدمات لأدلتهم اعتبروها ضرورية، فإذا كل فريق يقدح في مقدمات الفريق الآخر. وهذا يدل على أن تلك المقدمات ليست ضرورية، إذ الضروريات لا يمكن القدح فيها[٣]. فكل ذي عقل تأمل أدلة هؤلاء ومقدماتهم على وجه التفصيل تبين له خروج أصحابها عن سواء السبيل، «ليس معهم على نفيهم لا عقل ولا سمع، ولا رأي سديد ولا شرع»[٤]. ومع أنهم يسمون أنفسهم أهل نظر واستدلال فإنهم «أكثر الناس انتقالًا من قول إلى قول وجزمًا بالقول في موضع، وجزمًا بنقيضه، وتكفير قائله، في موضع آخر، وهذا دليل عدم اليقين»[٥].

وعليه، فإن «القول بتقديم الإنسان لمعقوله لا ينضبط»[٦]، ومعلوم أن النصوص والنقول الثابتة عن الرسول ﷺ «لم يعارضها قط صريح معقول فضلًا أن يكون مقدمًا عليها. وإنما الذي يعارضها شبه وخيالات، مبناها على معان متشابهة وألفاظ مجملة، فمتى وقع الاستفسار والبيان ظهر أن ما عارضها شبه سوفسطائية، لا براهين عقلية»[٧]، وقد ألف ابن تيمية «مسألة

---

(١) الفرقان بين الحق والباطل: ف ٢٨/١٣ ـ ٣٠.
(٢) ف ٢٩١/٥، والآية من سورة النور، ٢٨.
(٣) نفسه، ٢٩٠.
(٤) نفسه، ٢٩١.
(٥) ف ٥٠/٤ ـ ٥١، درء...: ١٥٦/١.
(٦) درء...: ١٥٦/١.
(٧) نفسه، ١٥٥ ـ ١٥٦.

في اتباع الرسول بصريح المعقول»، علق فيها إيمان الفرد وإسلامه، فرضه ونفله، على وجود العقل، فمن كان عاقلًا ما وسعه إلّا متابعة الرسول ﷺ(١).

وخلاصة لما سبق، يعقد ابن تيمية فصلًا عن «قاعدة شريفة»، فيقول: «إن جميع ما يحتج به المبطِل من الأدلة الشرعية والعقلية إنما تدل على الحق، لا تدل على قول المبطل»(٢)، ويوضح ذلك فيقول: «إن نفس الدليل الذي يحتج به المبطل هو بعينه إذا أعطي حقه، وتميز ما فيه من حق وباطل، وبُين ما يذل عليه، تبين أنه يدل على فساد قول المبطل المحتج به في نفس ما احتج به عليه، وهذا عجيب! قد تأملته فيما شاء الله من الأدلة السمعية فوجدته كذلك... [كما] أن الأدلة العقلية التي يعتمدون عليها في الأصول والعلوم الكلية والإلهية هي كذلك»(٣).

وبهذا يؤكد ابن تيمية القاعدة الأولى للموافقة، وقانونه فيها، والذي مؤداه أن الأدلة كلها تدل على الحق. فإذا لم يكن العقلي المقابلَ للشرعي كانت البدعة هي التي تقابله، وهذا هو العنصر الثاني من القاعدة الأولى للموافقة.

٢ ـ ١ ـ ٢ ـ الشرعي والبدعي: ليس كل عقلي قطعي، وليس كل سمعي ظني، عند ابن تيمية. فالقطعي والظني لا يأتي من كون الدليل عقليًا أو سمعيًا، بل من أسباب أُخر. فالقطعي من الأدلة العقلية ما كان ضروريًا لا يقدح فيه أحد، والقطعي من الأدلة السمعية معروف عند علماء الشريعة: وهو منقسم إلى ما كان قطعيًا في الثبوت أو في الدلالة، والنزاع في الأول حله عند المحققين في الروايات من علماء الحديث، فبقي النزاع في النصوص ذات الدلالة القطعية، وقد خصص ابن تيمية في درء تعارض العقل

(١) ينظر: ف ١٠/٤٣٠ ـ ٤٥٣.
(٢) ف ٦/٢٨٨.
(٣) نفسه.

والنقل الوجهين ١٣ و١٤ من الأوجه الأربعة والأربعين التي تشكل قوام كتاب الدرء، للحديث عن الأمور السمعية التي عارضها أدعياء العقل، وأولها: أن الأمور السمعية التي يقال إن العقل عارضها معلومة من الدين بالضرورة، وما كان كذلك امتنع أن يكون باطلًا[١]. والوجه الثاني: أن العلم بمقاصد الرسول علم ضروري يقيني، إذ المعاني حُفظت عن الرسول كما حفظت حروف القرآن والحديث بطريق التواتر، والتواتر لفظيًا كان أم معنويًا يفيد العلم اليقيني[٢]. وكما أن من فهم من كلام جالينوس وسيبويه خلاف ما فهمه منهما أهل الطب والنحو كان فهمه باطلًا، فإن من فهم من كلام الله ورسوله خلاف ما فهمه علماء الصحابة والسلف وأئمة العلم بالشريعة كان أولى بالبطلان والفساد، لأن هذا معصوم محفوظ[٣].

إذا تبين هذا، فإن «كون الدليل عقليًا أو سمعيًا ليس صفة تقتضي مدحًا أو ذمًا، ولا صحة أو فسادًا، بل ذلك يبين الطريق الذي عُلم به، وهو السمع أو العقل (...) وأما كونه شرعيًا فلا يقابل بكونه عقليًا، وإنما يقابل بكونه بدعيًا، إذ البدعة تقابل الشرعة، وكونه شرعيًا صفة مدح وكونه بدعيًا صفة ذم»[٤]. ينطبق هذا على الأدلة كما ينطبق على الألفاظ ومعانيها، إذ الألفاظ نوعان[٥]: ألفاظ شرعية ورد بها الكتاب والسنة والإجماع، وألفاظ لم يرد بها دليل شرعي، كهذه الألفاظ التي تنازع فيها أهل الكلام والفلسفة[٦].

---

(١) درء...: ١/١٩٥.

(٢) نفسه، وقد اعترف ابن رشد أن الطرق الشرعية تجمع وصفين، أحدهما: أن تكون يقينية. ينظر: الكشف عن مناهج الأدلة: ١٤٨.

(٣) درء...: ١/١٩٦.

(٤) نفسه، ١٩٤.

(٥) ينظر: درء ١/٢٤١ ـ ٢٤٢، ف ٥/٢٩٨ ـ ٢٩٩، ف ٦/٣٦ ـ ٣٧.

(٦) ف ٥/٢٩٨ ـ ٢٩٩.

النوع الأول: الألفاظ الشرعية: لقد كتب ابن تيمية فصلًا «جامعًا نافعًا» في كتاب الفقه والحديث من فتاويه[١] عن هذا النوع من الألفاظ وهي الأسماء التي علق الله بها الأحكام في الكتاب والسنة، فهذه الألفاظ ثلاثة أقسام:

أولها: ما يعرف حده ومسماه بالشرعي، فهذا قد بينه الله ورسوله كاسم الصلاة والزكاة والإسلام والكفر.

ثانيها: ما يعرف حده باللغة، كالشمس والقمر فهذا يعرف باللغة كما تداولها السلف المخاطبون بالكتاب والسنة.

ثالثها: ما يرجع حده إلى عادة الناس وعرفهم، فيتنوع بحسب عادتهم كأمور البيع والنكاح والقبض...

ونحو ذلك مما لم يحده الشارع بحد، ولا له حد يشترك فيه جميع أهل اللغة، بل يختلف قدره وصفته باختلاف عادات الناس[٢]. هذا، وقد تنازع الناس ـ بسبب الكلام في مسألة الإيمان ـ «هل في اللغة أسماء شرعية نقلها الشارع من مسماها في اللغة؟ أو أنها باقية في الشرع على ما كانت عليه في اللغة، لكن الشارع زاد في أحكامها لا في معنى الأسماء (...) وذهبت طائفة ثالثة إلى أن الشارع تصرف فيها تصرف أهل العرف فهي بالنسبة إلى اللغة مجاز وبالنسبة إلى عرف الإيمان حقيقة»[٣].

إن هذا النزاع الذي حكاه الشيخ هنا قد كان متداولًا عند متأخري الأصوليين ممن تأثروا بالمنهج الكلامي الذي أوجد طريقًا لإقرار التأويل العقلي لألفاظ الشرع بالاستناد إلى ثنائية الحقيقة والمجاز، وانتشر ذلك عند

---

(١) ف ١٩/٢٣٥ ـ ٢٥٩.
(٢) ف ١٩/٢٣٥.
(٣) الإيمان: ٢٥٥.

الفلاسفة والمتكلمة والمتصوفة، الذين «يعتمدون وضع ألفاظ الأنبياء وأتباعهم على معاني أخر مخالفة لمعانيهم، ثم ينطقون بتلك الألفاظ مريدين بها ما يعنونه هم، ويقولون: إنا موافقون للأنبياء»[١]، ويجعلون ذلك «من باب المجاز»[٢]. ويجزم ابن تيمية، ارتباطًا بقواعده اللغوية، بأن «التحقيق أن الشارع لم ينقلها ولم يغيرها، ولكن استعملها مقيدة لا مطلقة، كما يستعملون نظائرها»[٣]، و«الاسم إذا بين النبي ﷺ حد مسماه لم يلزم أن يكون قد نقله عن اللغة أو زاد فيه، بل المقصود أنه عرف مراده بتعريفه هو ﷺ كيف ما كان الأمر؛ فإن هذا هو المقصود»[٤].

واستعمال عبارة «كيف ما كان الأمر» يحيل إلى أنه على افتراض وجود المجاز فإن المتكلمين والفلاسفة والصوفية يتصرفون في الأسماء الشرعية بما يخرج بهم عن شروط المجاز نفسه، وقد بسط ابن تيمية هذه المسألة في «بغية المرتاد»، وناقش تأويلهم للألفاظ الشرعية كالقلم واللوح المحفوظ والنور والعقل والخلق والأمر والعرش والماء...[٥] وكيف أنهم خرجوا عن ما وضعوه للمجاز من قواعد، على فرض وجوده، مثل تفسيرهم للشمس بالعقل، وأن الكواكب التي ذكرت في القرآن أريد بها النفوس الكلية «فإن هذا مما يُعلم بالاضطرار أن لفظ القرآن لا يحتمله لا حقيقة ولا مجازًا»[٦]. كما أن جعلهم «أمره [موسى] بخلع النعلين يتضمن ترك الدنيا والآخرة، أمر لا يدل عليه: لا حقيقة اللفظ ولا مجازه، إن صح المجاز»[٧].

---

(١) قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة: ص٨٦.
(٢) نفسه، ٨٨.
(٣) الإيمان: ٢٥٥.
(٤) ف ٢٣٦/١٩.
(٥) بغية المرتاد: ١٧٧ ـ ١٣٥.
(٦) نفسه، ١١٧.
(٧) بغية المرتاد: ١٣٥.

إن ها هنا إشكالًا يثيره ابن تيمية غير ما مرة يمتد إلى أصالة الفكر الإسلامي، وهو إشكال التوفيق بين المعاني الفلسفية والكلمات الإسلامية، وقد عمق ابن تيمية دراسة هذا الإشكال في العديد من رسائله وكتبه[١]، وجعله عنصرًا أساسيًّا في نقده المنهجي للمبتدعة الذين أرادوا التوفيق بين الكلمات الإسلامية ومعاني غير إسلامية من خلال موقفهم من قضية علاقة العقل بالنقل. ومن ثم جعل بعض الدارسين مبدأ رفض العناصر والمذاهب الدخيلة أساسًا من أسس النقد عند ابن تيمية[٢]، «إذ الفكر الدخيل لا يرضى عنه ابن تيمية جملة، فضلًا عن يزاوج بينه وبين تعاليم الإسلام»[٣].

والمقصود، أن كل لفظ ورد في الكتاب والسنة وكلام أهل الإجماع «فهذا يجب اعتبار معناه وتعميق الحكم به، فإن كان المذكور به مدحًا استحق صاحبه المدح، وإن كان ذمًّا استحق الذم، وإن أثبت شيئًا وجب إثباته وإن نفى شيئًا وجب نفيه»[٤].

النوع الثاني: **الألفاظ غير الشرعية**: هي الألفاظ التي لم يرد بها دليل شرعي[٥]، أحدثها الناس فأثبتها قوم ونفاها آخرون[٦] مثل الجسم والجوهر... فهذه الألفاظ لا يجوز تعليق المدح والذم والإثبات والنفي على معناها إلّا أن يبين أنه يوافق الشرع[٧]، فلا بد من استفسار المتكلم بها وفهم مراده منها[٨]. ذلك أن شأنها شأن اصطلاحات أهل الصناعات

---

(١) نحو ما ذكره في بغية المرتاد: ٢٢ ـ ٤٠، ٤٧ ـ ٤٨.
(٢) الفكر الإسلامي في تطوره، محمد البهي، ٣٦.
(٣) نفسه، ٦١.
(٤) درء...: ١/٢٤١. وينظر: تفسير سورة الإخلاص، ٦١ ـ ٦٢.
(٥) ف ٥/٢٩٩.
(٦) ف ٦/٣٦.
(٧) درء..: ١/٢٤١.
(٨) ف ٦/٣٦، ف ٥/٢٩٩، تفسير سورة الإخلاص: ٦٢.

المختلفة: فما «من أهل فن إلّا وهم معترفون بأنهم يصطلحون على ألفاظ يتفاهمون بها مرادهم، كما أن لأهل الصناعات العملية ألفاظ يعبرون بها عن صناعتهم، وهذه الألفاظ هي عرفية عرفًا خاصًا، ومرادهم غير المفهوم منها في أصل اللغة، سواء كان ذلك المعنى حقًّا أو باطلًا»[١]، ويقصد بأصل اللغة «معناها المعروف في لغة العرب التي بها نزل القرآن»[٢]. ونظرًا لأهمية هذا المقام، فإن ابن تيمية يزيده بيانًا، فيلاحظ أن هذه الألفاظ التي يضعها المبتدعة ألفاظ مجملة مشتبهة، وأصحابها إذا لم يخاطبوا بها قالوا: لا نفهم ما يقال لنا، أو أن المخاطب لم يفهم قولنا، ويلبسون على الناس بأن ما يقولونه حق ثابت بالعقل والشرع[٣]. فهل يجوز للمسلم استعمال مثل هذه العبارات؟

إذا كان «الخطاب له مقامات»[٤]، كما يقول ابن تيمية، فإن الإنسان إذا كان في مقام دفع من يأمره بالبدعة، أمكنه الاعتصام بالكتاب والسنة وعدم استعمال هذه الألفاظ[٥]، وإن كان في مقام الدعوة لغيره والبيان له، وفي مقام النظر، فله مع الاعتصام بالكتاب والسنة، أن يتكلم في ذلك، ويبين الحق الذي جاء به الرسول بالأقيسة العقلية الصريحة والأمثال المضروبة. فقد ضرب الله الأمثال للمشركين وبين لهم بالأدلة والبراهين العقلية صدق رسله وتوحيدَه، وأجاب كل من عارض ذلك كما قال جل شأنه: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٣][٦]. فإذا كان

(١) درء...: ١/٢٢٢ ـ ٢٢٣.
(٢) نفسه، ٢٢٣.
(٣) درء..: ١/٢٢٣.
(٤) نفسه.
(٥) نفسه.
(٦) نفسه، ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

المتكلم في مقام الإجابة لمن عارضه بالعقل، وادعى أن العقل يعارض النص، فإنه قد يحتاج إلى حل شبهته وبيان بطلانها، وهنا على المتكلم أن يستفسر صاحب البدعة عن تلك الألفاظ المجملة، فيقبل الحق الذي فيها، إن كان، ويرد الباطل[١]، فإن أصر صاحب البدعة على تسمية المعاني الصحيحة بألفاظ اصطلاحية قدحية (كتسمية إثبات الصفات تجسيمًا وتشبيهًا، أو تسمية الولاء للصحابة نصبًا ولآل البيت رفضًا) قيل له: على فرض قبول هذه التسمية، فالقدح فيها ونفيها أو إثباتها، من جهة الشرع سواء. إذ لم يرد في الشرع إثبات ولا نفي للجسم والجوهر مثلًا، وكذلك من جهة العقل، وإنما تثبت المعاني الشرعية، وبعدئذ لا عبرة بالاصطلاح قدحيا كان أم لا، كقول الشاعر:

إن كان رفضًا حب آل محمد فليشهد الثقلان أني رافضي[٢]

بناء على ذلك، فإن الألفاظ البدعية المجملة لا تقبل ولا ترفض إلّا بعد استفصال أصحابها عنها. وهذا عند ابن تيمية مذهب أصيل ما فتئ يردده حتى اعتقل[٣]. قال الشيخ في رسالة أصول الدين: «ولهذا يوجد كثيرًا في كلام السلف والأئمة النهي عن إطلاق موارد النزاع بالنفي والإثبات (...) لأن تلك العبارة من الألفاظ المجملة المتشابهة المشتملة على حق وباطل، ففي إثباتها إثبات حق وباطل وفي نفيها نفي حق وباطل، فيمنع من كلا

(١) نفسه، ٢٣٨.

(٢) نفسه، ٢٣٩ ـ ٢٤٠. والبيت (من الكامل) منسوب للشافعي كما في تاج العروس: ١٨/ ٣٥٤. ولم أقف عليه في ديوانه. والرَّفْض: ترك الشيء (كتاب العين، الخليل، ٧/٢٩، معجم مقاييس اللغة: ٢/٤٢٢.) والرفض (بالكسر): معتَقَد الرافضة (تاج العروس: ١٨/ ٣٥٤).

(٣) وهو ما أكد عليه في المناظرة الواسطية التي اعتقل بعدها، ينظر: ف ٥/٢٦٤ ـ ٢٦٦، وينظر أيضًا: ف ١٢/١١٣ ـ ١١٦ وغيرها..

الإطلاقين، بخلاف النصوص الإلهية فإنها فرقان فرق الله بها بين الحق والباطل»[١]، لذا كان السلف «لا يطلقون اللفظ [غير الشرعي] ولا ينفونه إلّا بعد الاستفسار والتفصيل»[٢].

إن استعمال المبتدعة لتلك الألفاظ المجملة المشتبهة والمشتركة يؤثر على طريقة الاستدلال، إذ تصبح أدلتهم «ملفقة من مقدمات مشتركة، يأخذون اللفظ المشترك في إحدى المقدمتين بمعنى، وفي المقدمة الأخرى بمعنى آخر فهو في صورة اللفظ دليل، وفي المعنى ليس بدليل»[٣]، ويتمثل لذلك بقول الشاعر[٤]:

أيها المنكح الثريا سهيلا ... عمرك الله كيف يلتقيان

هي شامية إذا ما استقلت ... وسهيل إذا استقل يمان

والصورة المنطقية للبيتين هي:

سهيل بعيد عن الثريا

والمبتعدان لا يتزوجان

سهيل لا يتزوج الثريا

فلولا أن الشاعر فصل وعين مقصوده بسهيل والثريا بلفظي الشام واليمن لظن السامع أن المعني بهما الكوكبين، وكانت مادة القياس باطلة عقلًا وواقعًا.

هذا، ولو طولب أولئك المبتدعة بترجمة ألفاظهم ومقالاتهم أو تفسير

---

(١) درء...: ٧٦/١.
(٢) نفسه.
(٣) رسالة الفرقان بين الحق والباطل، ف١٣/١٤٦ ـ ١٤٧. والبيتان (من الخفيف) في ديوان عمر بن أبي ربيعة، تح وشرح إبراهيم الأعرابي، مكتبة صادر، بيروت، س١٩٥٢، ص٤٦٣.
(٤) رسالة الفرقان بين الحق والباطل، ف١٣/١٤٦ ـ ١٤٧.

معناها ما استطاعوا، لأن معانيهم غير محققة، فيها باطل كثير «وترجمة المعاني الباطلة وتصويرها صعب، لأنه ليس لها نظير من الحق من كل وجه»[١]. فكيف مع عجزهم عن تحديد ألفاظهم يدعون قدرتهم على معرفة حقائق اللفظ الشرعي على غير هدى من الشرع نفسه، ويزعمون أنهم ـ وحدهم ـ يعرفون مجازات النصوص؟!

فإذا ثبت هذا فإن ما يعارضون به الأدلة الشرعية من العقلية فاسد متناقض[٢]، ومن المعلوم شرعًا أن معارضة آراء الأنبياء بآراء الرجال وتقديم ذلك عليها هو من فعل المكذبين للرسل، وجعل لسبيل الله عوجًا[٣]، ولهذا فهم إنما ركبوا مركبة المجاز أو الإشارة وحقيقة أمرهم إنكار النصوص وتأويلها كما هو حال ابن سينا وغيره[٤]، وهم يدعون مجازية اللغة القرآنية وأنها تتضمن عبارات تشبيهية عن صفات الله تعالى مع أن لغتهم تشبيه كلها، كقولهم الله عاشق ومعشوق وعشق، أو عاقل ومعقول وعقل. بل إن تشبيه الفلاسفة أنكر من تشبيه أهل الكتاب[٥].

٢ ـ ٢ ـ القاعدة الثانية:

الطريقة النبوية إيمانية وبرهانية فلا وجه لمعارضة السمع إنكارًا أو تأويلًا.

لقد جاءت نظرية الموافقة بديلًا لنظريات التوفيق عند المنحرفين عن طريق السلف، فهؤلاء ـ عند ابن تيمية ـ لا يتحاكمون إلى الله ورسوله،

---

(١) ف ٤/١١٧.
(٢) درء...: ١/٢٨٠ وما بعدها.
(٣) نفسه، ٢١٠ ـ ٢١١.
(٤) نفسه، ٥/٥ وما بعدها.
(٥) نفسه، ٥/٨١ ـ ٨٢.

وإنما إلى الطاغوت، ويحلفون بالله إن أردنا إلّا إحسانًا وتوفيقًا، أي «قصدنا الإحسان علمًا وعملًا بهذه الطريق التي سلكناها، والتوفيق بين الدلائل العقلية والنقلية»(١)، في حين أن «عامة هذه الشبهات التي يسمونها دلائل إنما تقلدوا أكثرها عن طاغوت من طواغيت المشركين أو الصابئين أو ورثتهم»(٢).

بهذا يقابل ابن تيمية بين منهاجين: منهاج نبوي، قائم على مبدأ الموافقة بين المعقول الصريح والمنقول الصحيح، ومنهاج صابئي، قائم على مبدأ التوفيق بين النقل والدلائل العقلية المأخوذة من عند غير المسلمين. فقد عقد ابن تيمية فصلًا طويلًا في «تمهيد الأوائل وتقرير الدلائل» وسمه بأنه «عظيم القدر جدًّا»(٣)، بين فيه الفرق بين منهاجين، وجعل تقريراته عن طبيعة الدلالة في نظرية الموافقة مدار فصول كثيرة من «الدرء» و«النبوات» وغيرهما، خلاصتها أن «الشرعي قد يكون سمعيًّا وقد يكون عقليًّا، فإن كون الدليل شرعيًّا يراد به كون الشرع أثبته ودل عليه، ويراد به كون الشرع أباحه وأذن فيه. فإذا أريد بالشرع ما أثبته الشرع، فإما أن يكون معلومًا بالعقل، ولكن الشرع نبه عليه ودل عليه فيكون شرعيًّا عقليًّا (...) وإما أن يكون الدليل الشرعي لا يعلم لمجرد الخبر الصادق، فإنه إذا أُخبر بما لا يُعلم إلّا بخبره كان ذلك شرعيًّا سمعيًّا»(٤).

فمن العلوم ما يحصل من طريق الدليل الشّرعي السمعي المجرد، أي طريق الخبر، مثل تفاصيل ما أخبر به النبي ﷺ من الأمور الإلهية والملائكة

---

(١) الحموية الكبرى: ف ١٨/٥.
(٢) نفسه.
(٣) ف ١٥/٢ ـ ٢٤.
(٤) درء...: ١٩٨/١ ـ ١٩٩.

والعرش والجنة والنار والأوامر والنواهي[١]. ومن العلوم ما يحصل من طريق الدليل الشرعي العقلي «وهذا كالأدلة التي نبه الله تعالى عليها في كتابه العزيز من الأمثال المضروبة وغيرها الدالة على توحيده وصدق رسوله، وإثبات صفاته على المعاد، فتلك كلها أدلة عقلية يعلم صحتها بالعقل، وهي براهين ومقاييس عقلية، وهي مع ذلك شرعية»[٢]. ومن العلوم والأعمال ما لا يحصل إلّا من طريق عقلي، ومن غير الرسول، لكن في أمور دنيوية مثل الطب والحساب والفلاحة والتجارة ونحو ذلك مما هو موجود عند أهل الديانات والملل وعند غيرهم[٣].

وهذه ليست هي موارد النزاع، بل هذه العلوم نفسها عندما انتقلت إلى المسلمين هذّبوها ونقّحوها لكمال عقولهم وحسن ألسنتهم[٤].

لقد درج كثير من الأصوليين والمتكلمين والفلاسفة على حصر مفهوم الدليل الشرعي فيما جاء من طريق الخبر فقط، وسموا الأدلة غير الخبرية أدلة عقلية، وجعلوها تقابل الأدلة الشرعية. وقد انتقد ابن تيمية هؤلاء جميعًا، وعمم الأدلة الشرعية على ما جاء من طريق الخبر الصحيح أو العقل الصريح[٥]. بل إن أجل الأدلة العقلية هي التي بينها القرآن وأرشد إليها الرسول[٦]، وبسبب الغفلة عن هذه القاعدة وقع النزاع بين المتعصبين للعقل والمنكرين له، فصار أول الفريقين يعرض «عن تدبر القرآن وطلب الدلائل اليقينية العقلية منه، لأنه قد صار في ذهنه أن القرآن إنما يدل بطريق

---

(١) الفرقان بين الحق والباطل: ف ١٣٨/١٣.
(٢) درء...: ١٩٩/١.
(٣) الفرقان بين الحق والباطل: ف ١٣٦/١٣، ف ٢١٠/٤.
(٤) ف ٢١٠/٤.
(٥) ينظر ذلك في: درء...: ١٩٩/١، ف ١٣٩/١٣.
(٦) ف ١٣٧/١٣.

الخبر فقط»[١] وصار الفريق الثاني يقدح «في الدلائل العقلية مطلقًا، لأنه قد صار في ذهنه أنها هي الكلام المبتدع الذي أحدثه من أحدثه من المتكلمين»[٢].

يتحصل من هذا أن الهدى والبيان والأدلة والبراهين موجودة في القرآن الكريم، وقد استعمل القرآن لفظ البينات «وهي الأدلة والبراهين التي هي بينة في نفسها وبها يتبين غيرها»[٣]، ووصف آياته بالهدى، وهو بيان ما ينتفع به الناس ويحتاجون إليه «فليس ما يخبر به وما يأمر به من الهدى ليؤخذ تقليدًا واتباعًا للظن، بل هو مبين بآيات البينات وهي الأدلة اليقينية والبراهين القطعية»[٤]. وعلى هذا النحو تتبع ابن تيمية كثيرًا من المصطلحات القرآنية مثل الآيات والعلامات والبيان والبرهان... مبينًا أن الأدلة الشرعية تتضمن كثيرًا من الأدلة العقلية التي هي أكملها وأفضلها في العقول، كالقياس وضرب المثل والاستدلال بالخلق على الخالق، واستعمال الطرق الاستدلالية الصحيحة وهي الحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن. لقد «اشتمل القرآن على خلاصة الكتب الصحيحة التي توجد في كلام جميع العقلاء»[٥]، وعلى أحسن وجه[٦]. فهل يصح بعد هذا قول القائلين: إن القرآن خطاب للعامة، وكتاب خطابة لا برهان فيه؟!

أكد ابن تيمية على فكرة التلازم بين العقل والنقل[٧]، ولكنه أضاف إلى

---

(١) نفسه، ١٣٧ ـ ١٣٨.
(٢) نفسه، ١٣٧.
(٣) النبوات: ٢٢٣.
(٤) نفسه، ٢٢٤.
(٥) ف ٢/٤٦ ـ ٤٧.
(٦) رسالة في أصول الدين، ابن تيمية، مصر، ط٣، س١٣٩٩هـ، ص٨.
(٧) ينظر مثلًا: درء...، ج٥، الوجهان ٢٩ ـ ٣٠.

ذلك فكرة دمج البرهان بالإيمان، وخصص لها مواضع شتى من كتاباته، خاصة وهو يتحدث عن الوسواس ودوره في التشويش على العقل، وقيمة الاستعاذة بالله في رفع ذلك التشويش، فبين بذلك أن الطريقة النبوية إيمانية وبرهانية، تستعمل البرهان حيث ينبغي أن يؤمر به، كما تستعمل طرقًا أخرى كالإيمان والاستعاذة والانتهاء... وقد أوضح ابن تيمية هذا واستدل عليه من وجوه كثيرة[١].

لقد استطاع ابن تيمية بفضل هذه النظرية أن يضع أسسًا جديدة لمبدأ وحدة الحقيقة، مع تنوع أشكالها ومقاماتها، فعنده أن «النقل الصحيح والعقل الصريح مظهران لحقيقة واحدة»[٢]. إن ابن تيمية يرى أن «الحق لا يتناقض، والرسل إنما أخبرت بحق، والله فطر عباده على معرفة الحق (...) فأخبر أنه سيريهم الآيات الأفقية والنفسية المبينة (...) فتتطابق الدلالة البرهانية القرآنية، والبرهانية العيانية، ويتصادق موجب الشرع المنقول والنظر المعقول»[٣]. وهذا الحل الذي جاءت به نظرية الموافقة بإشكال العقل والنقل يتطابق مع نظرة ابن تيمية إلى المفهوم التقليدي للمجاز، ويجعل الحاجة إليه غير قائمة ما دامت حقيقة الخطاب الشرعي عقلية كما هي شرعية. يقول هنري لاووست: «وعلى ذلك، فقد توصل ابن تيمية إلى حل للقضية التقليدية الخاصة بعلاقة الشريعة بالفلسفة، وأفلت من مجازية ابن سينا ونزعة ابن رشد العملية»[٤].

فقد اتخذ ابن سينا في «أضحويته» موقفا خاصًا من المجاز في بعض العبارات القرآنية، فأثبته في بعضها ونفاه عن بعض. فألفاظ التشبيه كاليد

---

(١) درء...: ٣/٣٠٨ ـ ٣١٨.
(٢) أصول الإسلام...، لاووست: ٣٦ ـ ٣٧.
(٣) منهاج السنة: ١/٨١ ـ ٨٢.
(٤) أصول الإسلام... لاووست: ٣٧.

والوجه والإتيان في ظلل من الغمام والمجيء والضحك والحياء والغضب، يراها ابن سينا حقيقة لا مجازًا، ويؤكد «على استعمالها غير مجاز ولا مستعارة، بل محققة. فالمواضع التي يوردونها حجة في أن العرب تستعمل هذه المعاني بالاستعارة والمجاز على غير معانيها الظاهرة، مواضعُ في مثلها تصلح أن تستعمل على هذا الوجه فلا يقع تدليس ولا تلبيس»[(١)]، ثم يستثني من ذلك قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ [الفتح: ١٠] وقوله أيضًا: ﴿مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٣]، فيرى أنها أمثلة تدل دون شك على موضع الاستعارة والمجاز والتوسع في الكلام[(٢)].

يستعرض ابن تيمية آراء ابن سينا هذه، ويوافقه على المواضع التي نفى المجاز عنها[(٣)]، ويقول: «فهذا حجة على من نفى مضمون ذلك من نفاة الصفات، وهو حجة عليه وعليهم جميعًا، وموافقتهم له لا تنفعه، فإن ذلك حجة جدلية لا علمية، إذ تسليمهم له ذلك لا يوجب على غيرهم أن يسلم ذلك له، فإذا بين بالعقل الصريح ما يوافق النقل الصحيح دل ذلك على فساد قوله وقولهم جميعًا»[(٤)].

على أن ابن سينا إنما اتخذ ذلك الموقف ليؤكد أن لغة القرآن ـ والتوراة أيضًا ـ لم تصرح بالتوحيد الحق إلّا على سبيل الإشارة والإيحاء، لا التصريح «المستقصى فيه والمنبَّه عنه والموفى حق البيان والإيضاح والتفهيم والتعريف»[(٥)]، فالله يقرب الشرائع إلى أوهام الجمهور بالتمثيل والتشبيه[(٦)]. ويرى ابن تيمية أن هذا صحيح بوجه ما، فلما كان ابن سينا يقصد بالتوحيد

---

(١) الرسالة الأضحوية...، ابن سينا: ص٤٦.
(٢) نفسه: ٤٧ ـ ٤٨.
(٣) درء...: ٥/٣٠.
(٤) نفسه، ٥/٣٠ ـ ٣١.
(٥) الأضحوية: ٤٨ ـ ٤٩.
(٦) نفسه، ٥٠.

توحيد الفلاسفة والمتكلمين، فإن الشريعة حقًّا لم تصرح به، أما التوحيد الحق القائم على إثبات صفات الله تعالى لا نفيها، فإنه «قد صرح بالتوحيد الحق: التصريح المستقصى فيه والموفى حق البيان والإيضاح والتفهيم والتعريف، وهذه نصوص القرآن والأحاديث الثابتة عن النبي ﷺ، وأقوال الصحابة والتابعين... فيهاَ من البيان والإثبات ما لا يحصيه إلّا رب السماوات»[١].

ذلك شأن التوحيد الحق، أما الباطل فلا يجوز أن يفسر به كلام الله لمجرد وجود مناسبة بين لفظ ما ومعنى ما، «فليس كل معنى صحيح يفسر به اللفظ لمجرد مناسبة، كالمناسبة التي بين الرؤيا والتعبير، وإن كانت خارجة عن وجود دلالة اللفظ، كما تفعله القرامطة والباطنية، إذ دلالة اللفظ على المعنى سمعية»[٢]، وهذا حال جهال الوعاظ والمتصوفة أيضًا «الذين يقولون بإشارات لا يدل اللفظ عليها نصًا ولا قياسًا»[٣]، مثل تفسير لفظ الهالك بأنه يستعمل في الشيء الموجود المخلوق لأجل أن وجوده من ربه لا من نفسه، وهذا تفسير باطني «لا يعرف في اللغة لا حقيقة ولامجازًا»[٤].

٢ ـ ٣ ـ القاعدة الثالثة:

لا تقابل بين الظاهر والباطن وإنما بين المعنى الحق والمعنى الفاسد.

جعل ابن تيمية من ثنائيتي الظاهر والباطن، والخاصة والعامة، موضوعًا ما برح يناقشه سواء وهو يحلل قضية المجاز في الصفات الإلهية، على نحو

(١) درء...: ٥/٦٠.
(٢) ف ٢/٢٧.
(٣) نفسه، ٢٧ ـ ٢٨.
(٤) نفسه، ٢٨.

ما فعل في «المدنية في الحقيقة والمجاز في الصفات»، أو وهو يسطر قواعد نظرية الموافقة في مصنفاته. ويمكن أن تحلل هذه القاعدة العقدية التي جعلها ابن تيمية ثالث القواعد العقدية في «التدمرية» إلى العناصر التالية:

٢ ـ ٣ ـ ١ ـ الموافقة بين الظاهر والباطن: إذا كان العقل الصريح لا يناقض النقل الصحيح، فهل يمكن تصور باطن حق يعارض ظاهرًا حقًّا؟ وهل تبقى الحاجة حينئذ إلى فرضية المجاز قائمة؟

للجواب عن هذا السؤال يبدأ ابن تيمية ـ على عادته ـ بتحليل لفظ الظاهر ولفظ الباطن لغة واصطلاحًا، رفعًا للغموض واللبس. فيلاحظ أن الظاهر لفظ فيه إجمال واشتباه واشتراك[١]، ومعناه في اللغة والقرآن ضمن معنى العلو «كما قال: ﴿فَمَا ٱسْطَٰعُوٓاْ أَن يَظْهَرُوهُ﴾ ويقال: ظهر الخطيب على المنبر، وظاهر الثوب أعلاه بخلاف بطانته وكذلك ظاهر البيت أعلاه، وظاهر القول ما ظهر منه وبان، وظاهر الإنسان خلاف باطنه، فكلما علا الشيء ظهر، ولهذا قال: أنت الظاهر فليس فوقك شيء، فأثبت الظهور، وجعل موجب الظهور أنه ليس فوقه شيء»[٢]. ثم يلاحظ ابن تيمية أن الظهور والبطون «فيهما معنى الإضافة»[٣] أي «لا بد أن يكون الظهور والبطون لمن يظهر ويبطن»[٤]. ولهذا اهتدى ابن تيمية إلى ربط مسألة الظهور والبطون بأحوال الناس انسجامًا مع نسقه الفكري العام فيقول: «الظهور والبطون قد يختلف باختلاف أحوال الناس، وهو من الأمور النسبية»[٥]،

---

(١) المدنية في الحقيقة والمجاز: ف ٣٥٥/٦، التدمرية: ف ٤٣/٣، الحموية الكبرى: ف ٥/ ١٠٨، الرد على الطوائف الملحدة، الفتاوي الكبرى: ٤٦٨/٦.

(٢) ف٥/٢٤٤.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه، ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

(٥) الحموية الكبرى: ف ١٠٨/٥.

ويتوقف إدراكهما ـ بسبب ذلك ـ على معرفة حال الخطاب، فليس كل معنى «ظهر» لشخص ما من كلمة ما يكون هو المقصود، «فإن ظاهر الكلام هو ما يسبق إلى العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغة، ثم قد يكون ظهوره لمجرد الوضع، وقد يكون بسياق الكلام»[1]. فها هنا عقل سليم يتميز بأنه يفهم تلك اللغة المتكلم بها، ثم وضع الكلام وسياقه، ومن شأن هذه القيود أن ترفع التناقض بين الظاهر والباطن، فهذا التناقض يستحيل وجوده[2] ما دام الباطن نفسه «يأتي بالاستنباط من الظاهر على طريق العرب في بيانها»[3].

لقد ذكر ابن تيمية أصلًا وصفه بأنه «عظيم مهم نافع في باب فهم الكتاب والسنة والاستدلال بهما مطلقًا، ونافع في معرفة الاستدلال والاعتراض والجواب وطرد الدليل ونقضه، فهو نافع في كل علم خبري أو إنشائي (...) وفي سائر أدلة الخلق»[4]. وهذا الأصل هو أنه: ليس للفظ معنى واحد مطرد، بل ينظر في كل آية وحديث بخصوصه وسياقه وما يبين معناه من القرآن والدلالات[5]. وتركيز ابن تيمية على قيود السياق هنا تعميمٌ لمنهج أصولي سماه الشافعي: التخصيص بالسياق[6]. وذلك لأن المجمل والمطلق والعام لا يكفي وحده في العمل، فينبغي أن يحكم بما يدل عليه العام المطلق قبل النظر فيما يخصه ويقيده، كما لا يعمل بالقياس قبل النظر في دلالة النصوص، ولهذا يخطئ أهل الأقيسة بغفلتهم عن تفسير النبي ﷺ[7]،

---

(١) المدنية في الحقيقة والمجاز: ف ٦/٣٥٦.
(٢) ذلك هو موضوع: رسالة في علو الظاهر والباطن، ينظر: ف ١٣/٢٣٠ ـ ٢٧٠.
(٣) المجاز وأثره في الدرس اللغوي، بدري عبد الجليل: ١٧٢.
(٤) ف ٦/١٨ ـ ١٩.
(٥) نفسه، ١٨.
(٦) الرسالة، الشافعي: ٦٢.
(٧) الإيمان: ٣٣٧.

فهم متمسكون «بظاهر من القول لا بظاهر القول، وعمدتهم عدم العلم بالنصوص التي فيها علم بما قُيد، وإلّا فكل ما بينه القرآن وأظهره فهو حق، بخلاف ما يظهر للإنسان لمعنى آخر غير نفس القرآن»[١]. وتجنبًا للتأويلات المنحرفة الناجمة عن التمسك **بظاهر من القول** وضع ابن تيمية في «بغية المرتاد» قانونًا من مقدمتين في إدراك دلالة اللفظ القرآني، فقال: «حمل كلام الله ورسوله على معنى من المعاني لابد فيه من شيئين أحدهما أن يكون ذلك المعنى حقًّا في دين الإسلام يصح إخبار الرسول عنه، والثاني أن يكون قد دل عليه بالنص لفظ يدل عليه دلالةَ لفظ على معناه».

أما القيد الأول، فيتحقق بأن لا يكون ذلك المعنى معارضًا لقواعد الدين وقطعياته ومقاصده، وأما القيد الثاني، فيكون بأن لا يتعارض ذلك المعنى مع نص آخر. وقد طبق ابن تيمية المقدمتين على لفظ الملائكة، حيث فسره الفلاسفة بالعقول والنفوس. ورأى أن من فهم مدلول العقول والنفوس عند هؤلاء، ومدلول الملائكة في الإسلام علم قطعًا وجود تعارض بينهما، وهذا نفي للشرط الأول. وثانيًا، فإن الألفاظ التي نص عليها القرآن في هذا الباب كالملائكة والشمس والقمر... لا تحتمل تلك المعاني بأي نوع من أنواع الدلالة، بل لا تحتملها: لا حقيقة ولا مجازًا[٢].

إن فهم حقيقة الألفاظ ـ ظاهرها وباطنها ـ يتوقف على معرفة سياقها ومساقها، وهذا ينطبق على مقالات أهل البدع أيضًا: إذ ينبغي النظر إلى مقصودهم بمعرفة لغتهم وكيف يتداولونها، فلهم كتب مصنفة، وأشعار مؤلفة، وكلام يفسر بعضه بعضًا[٣]. إلّا أن المتمسكين بالفهم المجازي أو الإشاري للنصوص يعرضون عن هذه القاعدة تحت دعوى قائمة على شقين:

---

(١) نفسه، ٣٣٧ ـ ٣٣٨.

(٢) بغية المرتاد: ١٩٦.

(٣) الحجج العقلية والنقلية فيما ينافي الإسلام من بدع الجهمية والصوفية: ف ٢/٣٦٠.

الأول، عدم كفاية النصوص إذ أنها لا تفي بعشر معشار الشريعة. والثاني، أن الرسول والصحابة تركوا أسرارًا وبواطن لا يدركها إلّا الخاصة من ذوي العقول.

أما الجانب الأول: فهو بحث أصولي، وقد رد عليه ابن تيمية في جواب عن سؤال ورد عليه في شأن ذلك فقال: «الصواب الذي عليه جمهور أئمة المسلمين أن النصوص وافية بجمهور أحكام وأفعال العباد (...) وذلك أن الله بعث محمدًا ﷺ بجوامع الكلم، فيتكلم بالكلمة الجامعة العامة التي هي قضية كلية وقاعدة عامة تتناول أنواعًا كثيرة، وتلك الأنواع تتناول أعيانًا لا تحصى، فبهذا الوجه تكون النصوص محيطة بأحكام أفعال العباد»[١]. وهذا هو الذي يسمى بالاجتهاد والتفقه، وهو «الذي يحتاج فيه إلى إدخال القضايا المعينة تحت الأحكام الكلية، التي نطق بها الكتاب والسنة وهذا هو الذي يسمى «تحقيق المناط»»[٢]، ثم يؤكد ابن تيمية هذا على ضوء نظرية الموافقة مستبدلًا بلفظ العقل الصريح لفظَ القياس الصحيح، فيقول: «والصحابة كانوا يحتجون في عامة مسائلهم بالنصوص كما هو مشهور عنهم، وكانوا يجتهدون رأيهم، ويتكلمون بالرأي، ويحتجون بالقياس الصحيح»[٣].

وهكذا فإن الاستدلال بكلام الشارع لا يقتصر على معرفة ثبوت اللفظ عنه، بل أيضًا على معرفة مراده باللفظ، وذلك هو القياس الصحيح، وهو نوعان[٤]: أحدهما أن يعلم أنه لا فارق بين الفرع والأصل إلّا فرقًا غير مؤثر. والثاني، أن ينص على حكم لمعنى من المعاني، ويكون ذلك المعنى

---

(١) ف ١٩/٢٨٠، الفتاوي الكبرى: ١/١٥٢.
(٢) درء...: ٧/٣٣٦، ف ١٩/٢٨٤.
(٣) ف ١٩/٢٨٥.
(٤) الاستقامة: ١/١٢ ـ ١٣.

موجودًا في غيره، فإذا قام دليل من الأدلة على أن الحكم متعلق بالمعنى المشترك بين الأصل والفرع سوى بينهما وكان هذا قياسًا صحيحًا. وقد كان الصحابة والتابعون يستعملون النوعين، ويميزون بين القياس الفاسد والصحيح، سواء في الأقيسة الأثرية أو في الحجج النظرية، ولهذا فإن «من كان متبحرًا في الأدلة الشرعية، أمكنه أن يستدل على غالب الأحكام بالنصوص وبالأقيسة»[(١)].

بناء على ذلك فإن النظرة الأصولية لابن تيمية قد تحررت من التعارض بين النزعتين الظاهرية والباطنية، وكان نقده لتفريط أهل الظاهر وإفراط أهل الرأي، وميله إلى الموافقة بين الظاهر والباطن في فهم النصوص، تعبيرًا أصوليًّا عن منهج ابن تيمية في التفسير والتأويل يلغي بواسطته التقابل التقليدي بين العقل والنقل أو بين الحقيقة والمجاز.

أما الجانب الثاني: وهو القول بأن الرسول ﷺ والصحابة تركوا أسرارًا وبواطن لا يدركها إلّا الخاصة، فهو ينقسم إلى شقين: أولهما: في شمول البيان النبوي لكل الآيات ظاهرًا وباطنًا، وقد سبقت الإشارة إليه في قاعدة التأويل بشكل عام، كما أنه يشكل قاعدة في منهج التفسير عند ابن تيمية وهو قوام كتاب «معراج الوصول في أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول»[(٢)]. والشق الثاني: في ثنائية العامة والخاصة. فانطلاقًا من نظرية النبوة، ونظرية الطبقات الثلاث عند أهل الكلام والفلسفة والتصوف، نظر هؤلاء إلى مسألة الخاصة والعامة ورأوا أن الرسل خاطبوا العامة الذين لا

---

(١) ف ٢٨٩/١٩.

(٢) ينظر في هذا الجانب: الحموية الكبرى: ف ٥/٥ ـ ٦، ١٢، ١٥٥ ـ ١٥٦، الفرقان بين الحق والباطل: ف ٢٦/١٣، رسالة في علم الظاهر والباطن: ف ٢٦٤/١٣ ـ ٢٦٥، في أصول الدين: ٧ ـ ٨، مجموعة تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية، تح: عبد الصمد شرف الدين، بمباي، الهند، ١٣٧٤هـ/١٩٥٤م، ص٣٨٥ ـ ٣٨٦.

يستطيعون فهم الحقائق الباطنة «بضرب الأمثال لينتفعوا بذلك، وأظهروا الحقائق العقلية في القوالب الحسية، فتضمن خطابهم عن الله وعن اليوم الآخر من التخييل والتمثيل للمعقول بسورة المحسوس ما ينتفع به عموم الناس في أمر الإيمان بالله وبالمعاد»(١).

ونظرًا لارتباط هذه الثنائية بنظرية النبوة، فقد أدرك ابن تيمية أن إثبات المجاز أو الرمز على طريقة الباطنية طعن في عصمة النبي. فكان هذا ردًا على الحلّي الشيعي في منهاج السنة، وعلى فكرة الخوارج الذين قصروا العصمة على التبليغ وجوزوا للنبي الخطأ في غير ذلك، كالخطأ في قسمة الأموال(٢). «وهناك مذهب أثار معارضة ابن تيمية (...) ومضمونه أن الأنبياء وجهوا حديثهم إلى الجماهير ولم يتكلموا إلّا بالمجازات، تاركين بذلك للفلاسفة وللصفوة الاجتهاد في فهم المعنى الباطن المقصود من الوحي، ولا يقل عنه في الابتداع مذهب ابن رشد، أو المذهب المنسوب إلى ابن تومرت الذي يقرر أن الأنبياء يكذبون من أجل الصالح العام. ولقد رفض ابن تيمية هذه النظريات بكل ما أوتي من قوة، فهي تؤدي إلى إلصاق الكذب بالوحي النبوي وإن كان على شكل مخفف»(٣).

لم يصرح ابن تيمية بأن المجاز كذب، على نحو ما فعل بعض نفاته، وما ينبغي له. وإنما يلزم الكذب عن المجاز من ربط نظرية المجاز البلاغية بالفلسفة الباطنية التي نشأت مع الروافض والمنطق والفلسفة عند اليونان، حيث آل المجاز إلى الرمز، وارتبط الرمز بالسر، والفلسفة بالتصوف، فعلا الباطن على الظاهر، والخاصة على العامة، والعارف (فيلسوفًا كان أم وليًا) على النبي، والحقيقة على الشريعة. فالقول بأن المجاز نوع من الكذب،

---

(١) ف ٩٨/٤.
(٢) نفسه، ٩٩.
(٣) أصول الإسلام ونظمه...، لاووست: ٦١.

تحريرٌ غير دقيق لمذهب ابن تيمية، إذ ليس كل مجاز كذبًا حتى يكون نوعًا من أنواعه، بل الكذب يلزم من تصور خاص للمجاز. والصحيح أن يقال: إن المجاز يقتضي نوعًا من الكذب، وهو الكذب في طريقة البيان. ونظرًا لخطورة هذا المذهب الرمزي الباطني، فقد بذل ابن تيمية جهدًا واسعًا في نقده في أغلب كتاباته العقدية، على نحو ما فعل في «الدرء» حين وجه نقدًا لاذعًا لمفهوم الخاصة وعلاقته بالظاهر والباطن والحقيقة والرمز في مذهب ابن سينا.

فقد كان ابن سينا في «أضحويته» صرح بأن التوراة والقرآن لم يصرحا بالباطن الحقيقي لجمهور الناس، وقال: «فإن المبرزين المنفقين أيامهم ولياليهم وساعات عمرهم على تمرين أذهانهم، وتزكية أفهامهم (...) لسرعة الوقوف على المعاني الغامضة يحتاجون في تفهم هذه المعاني إلى فضل إيضاح وشرح عبارة، فكيف غُتْمُ العبرانيين، أهل الوبر من العرب؟ ولعمري لو كلف الله رسولًا من الرسل أن يلقي حقائق هذه الأمور إلى الجمهور(...) لكلفه شططًا»[1]، حتى قال: «فكيف يكون ظاهر الشرع حجة في هذا الباب [أي المعاد] ولو فرضنا الأمور الأخروية روحانية غير مجسمة بعيدة عن إدراك بَدَائه الأذهان لحقيقتها لم يكن سبيل الشرائع في الدعوة إليها والتحذير عنها منبهًا بالدلالة عليها، بل بالتعبير عنها بوجوه من التمثيلات المقربة إلى الأفهام»[2].

يسخر ابن تيمية من هذا الوصف الذي وصف به ابن سينا قوم موسى عليه السلام وقوم محمد ﷺ ويقول: «نحن لا ننكر أن في العبرانيين والعرب من يكون ذهنه مقصرًا عن بعض دقيق العلم، ولكن إذا وازنت من كان مع محمد ﷺ من العرب الخاصة والعامة، ومن كان مع موسى عليه السلام

---

(١) درء...: ١٦/٥.
(٢) درء...: ١٧/٥ ـ ١٨.

أيضًا بمن فرضتهم من الأمم، وجدتهم أكمل منهم في كل سبب ينال به دقيق العلم وجليله، فإذا قدرت بعض الناقصين من ذلك القرن، فقابله بإخوانك القرامطة الباطنية، وعوام الفلاسفة الدهرية، وأمثالهم من عوام النصيرية، والإسماعيلية وأمثالهم، فإنك تجد بين أدنى أولئك وخيار هؤلاء في الذهن والعلم من الفرق، أعظم مما بين القدم والفرق»[1]. ثم يبين القيمة الاجتماعية للفلسفة، فيقول مخاطبًا الشيخ الرئيس: «وهل وجد في العالم أمة أجهل وأضل وأبعد عن العقل والعلم من أمة يكون رؤوسها فلاسفة؟!»[2]، وذلك لأن أئمة الفلسفة اليونانية كانوا مشركين يعظمون السحر، حتى كان أضل أنواع الشرك في العالم هو من بعض هؤلاء الفلاسفة[3]. فلا تستطيع الفلسفة أن تقيم عقيدة ولا توحيدًا ولا علمًا. فإن حذق بعض الفلاسفة في طب أو نجوم أو غرس أو بناء فلقلة معرفتهم بالله وأسماءه وصفاته وأفعاله وعبادته، وهذه أجل المطالب، فاعتاضوا بالأدنى عن الأعلى إما عجزًا وإما تفريطًا[4]. لذا يقول له: «وأما أئمتكم البارعون، كأرسطو وذويه، فغايته أن يكون مشركًا سحارًا، وزيرًا لملك مشرك كالإسكندر بن فيليبس»[5] ويقول: «هل رأيت فيلسوفًا أقام مصلحة قرية من القرى، فضلًا عن مدينة من المدائن؟ وهل يصلح دينه ودنياه إلّا بأن يكون من غمار أهل الشرائع»[6]. فأين هؤلاء وأتباعهم من أتباع الأنبياء «كفضلاء الصحابة مثل أبي بكر وعمر (...) فهل سمع في الأولين والآخرين بعد

---

(١) نفسه، ٦٣ ـ ٦٥. والنصيرية فرقة من غلاة الشيعة، ينظر الملل والنحل للشهرستاني، م١، ج٢، ص٢٤ ـ ٢٧.
(٢) نفسه، ٦٤.
(٣) نفسه، ٦٥، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: ٤٤، ١٠٧.
(٤) درء...: ٥/٦٥ ـ ٦٦.
(٥) نفسه...: ٦٨، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: ٤٤.
(٦) درء...: ٥/٦٥.

الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بقوم كانوا أتم عقولًا وأكمل أذهانًا وأصح معرفة وأحسن علمًا من هؤلاء؟»[(١)].

ثم يطلب منه المقارنة بين اللسان العربي ولسان هؤلاء فيقول: «واعتبر ذلك باللسان العامي، وما فيه من تفصيل المعاني، والتمييز بين دقيقها وجليلها بالألفاظ الخاصة الناصة على الحقيقة، ويليه في الكلام اللسان العبراني، فأين هذا من لسان أصحابك الطماطم الذين يسردون ألفاظًا طويلة والمعنى خفيف؟»[(٢)]. فما هذه المعاني الباطنة التي يزعمون أنها هي الحقائق البرهانية فرارًا من التشبيه والتجسيم، سوى نفي وتعطيل، ومعرفة فاسدة، لا يستجيب لهم الرجل إلّا بقدر نقص عقله ودينه[(٣)]، فإنهم في التشبيه والتجسيم قد وقعوا بما وضعوه من صفات للذات الإلهية كالشوق والعشق والالتذاذ[(٤)]. وهم يدعون أن كلام الله تعالى مجاز أو رمز، مع أن كلامهم كله ألغاز وأحاجي يبطل بعضه بعضًا، وتحتمل من التأويلات والمعاني بعدد الخلائق. وهكذا أدرك ابن تيمية استحالة وجود عبارة برهانية مصدرها عقل مجرد من الشرائع. واختراقُ المجاز والرمز للعبارة البرهانية أمر قد حدث مع الفلاسفة، كما حدث مع اللغويين الذين تأثروا بمنطقهم[(٥)]. فهم يصفون لغة القرآن بأنها رمزية، وهم بالرمز قد نطقوا، وينسبون للقرآن باطنًا وكلامهم بباطنه قد ضنوا على جمهور الناس.

---

(١) نفسه، ٦٩.

(٢) نفسه، ٧١. والطُّماطم والطُّمطُماني والطمطم والطمطمي: الأعجم الذي لايفصح، ومن نفس المادة: الطمة: الضلال والحيرة، والطمة: القذر. لسان العرب: ١٢/٣٧٠ ـ ٣٧١، كتاب العين: ٧/٤٠٩.

(٣) درء..: ١/٧٦.

(٤) نفسه، ٨٦.

(٥) بين هذا الإختراق، محمد مفتاح في «التلقي والتأويل» اعتمادًا على نموذج أبي القاسم السجلماسي صاحب «المنزع البديع». ينظر: ص٧٥ ـ ٨٠.

رفض ابن تيمية مفهوم الخاصة الذين هم أهل الباطن أهل الأسرار الذين يطالعون اللوح المحفوظ، لكنه مع ذلك، يقر بأن لكل نبي أتباع مخلصون يكونون أقوى إيمانًا وعملًا وتضحية من غيرهم، هم حواريوه أو صحابته... وهؤلاء ميزتهم: اتفاق ظاهِرهم مع باطنهم. إن خاصة النبي ﷺ كأبي بكر وغيره ما كانوا يعتقدون في باطن يخالف الظاهر، ولهذا لم يكونوا يؤولون أمور العقيدة[١].

«جماع القول، إن كل قول وعمل فلا بد له من ظاهر وباطن، فظاهر القول لفظ اللسان، وباطنه ما يقوم به من حقائقه ومعانيه بالجنان، وظاهر العمل حركات الأبدان وباطنه ما يقوم به بالقلب من حقائقه ومقاصد الإنسان (...) الظاهر لابد له من باطن يحققه ويصدقه ويوافقه، فمن قام بظاهر الدين من غير تصديق بالباطن فهو منافق، ومن ادعى باطنًا يخالف ظاهرًا فهو كافر منافق، بل باطن الدين يحقق ظاهره ويصدقه ويوافقه، وظاهره يوافق باطنه ويصدقه ويحققه»[٢]. وتناقض الظاهر مع الباطن نفاق، ولهذا كانت الباطنية امتدادًا «للتقية» عند الشيعة، وهي نفاق أيضًا[٣]. إن ابن تيمية ينطلق في هذا من قاعدة أصولية وطيدة حررها الأصوليون فقالوا: «الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة، بمعنى: أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض، ولا يحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة»[٤]. وعلى هذا فإن ابن تيمية رغم ذوده عن أئمة الأمة فقد كان يرى «أن العلماء لا يمثلون هيئة منظمة ومتدرجة من المناصب الاجتماعية (...) فقد عارض ابن تيمية وجود شبه رجال الكهنوت المسلمين

---

(١) رسالة في علم الظاهر والباطن: ف ١٥٤/١٣.
(٢) نفسه، ٢٦٢، ٢٦٨.
(٣) نفسه، ٢٦٣.
(٤) الموافقات للشاطبي: ١٦٩/٢.

في دولة المماليك، وعارض إكليروسية الروافض والنصارى»[١]. وقد كان إنكاره للمجاز والرمز جزءًا لا يتجزأ من منهج فكري عام ونسق منطقي شامل يحارب به كل ميل نحو الباطنية.

فهل معنى هذا رد المعنى الباطن إلى الظاهر، وتحول من الفلسفة الباطنية إلى الموقف الظاهري؟ يتضح الجواب على هذا السؤال برفع الاشتباه عن عبارة «الظاهر مراد أو غير مراد». وهذا مدار العنصر الثاني من القاعدة الثالثة من قواعد الموافقة عند الحافظ أحمد بن تيمية.

٢ ـ ٣ ـ ٢ ـ إرادة المعنى الظاهر: ترتبط هذه المسألة بمناقشة دعوى المجاز في أبواب العقيدة، وبقانون التأويل وما يقتضيه من ثنائيات عند المبتدعة. وقد أكد ابن تيمية أن عبارة «الظاهر غير مراد» التي كثر تداولها في علم الكلام والفلسفة والتصوف، حتى أوشكت أن تكون إحدى المسلمات العقدية والعقلية، هي عبارة فيها إجمال واشتراك بين معنيين[٢]:

الأول: أن يكون الظاهر معنى فاسدًا في الشرع، كجعل تمثيل صفات الخالق بصفات المخلوق «ظاهرًا». فإن هذا المعنى غير مراد من نصوص الصفات أصلًا، ولا كان ظاهرًا عند السلف على هذا النحو[٣]. إذ «لم يكونوا يسمون هذا ظاهرها، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرًا وباطلًا»[٤]. وحيث إن ظاهر الكلام علي ما بين سابقًا، هو المعنى الذي يسبق إلى العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغة بحسب الوضع

---

(١) أصول الإسلام...، لاووست، ص٧١.

(٢) المدنية في الحقيقة والمجاز: ف ٣٥٥/٦، الحموية الكبرى: ف ١٠٨/٥ ـ ١١٠، التدمرية: ف ٤٣/٣ ـ ٤٥، ٢٠٧.

(٣) التدمرية: ف ٤٣/٣.

(٤) نفسه.

والسياق، فإنه «ليست هذه المعاني المستحدثة المستحيلة على الله تعالى هي السابقة إلى عقل المؤمنين»[١].

الثاني: أن يكون الظاهر هو المعنى الصحيح في الشرع، فحينئذ لم يكن لأحد «نفي هذا الظاهر ونفي أن يكون مرادًا، إلّا بدليل يدل على النفي»[٢]. يدخل في هذا القول بنفي الصفات وهو كذب على السلف إذ لا يمكن لأحد أن ينقل عن السلف، لا نصًا ولا ظاهرًا، أنهم اعتقدوا أن صفات الله ليست حقيقية[٣].

يتلازم نفي الباطن مع نفي المجاز، في مذهب ابن تيمية: ذلك ما صرحت به رسالته المدنية في الحقيقة والمجاز. والباطن يصبح ظاهرًا حين تعلم قيود القول اللفظية والحالية، وهي نفس القيود التي تجعل المجاز حقيقة وقد وردت هذه القيود في مقامات تحليل لغة القرآن والحديث لفهم باطنها من ظاهرها ومجازها من حقيقتها. وهذه القيود هي[٤]:

* وجود أصل في اللسان العربي.
* وجود أدلة عقلية أو سمعية تؤيد المعنى المفسر به.
* عدم وجود دليل قرآني أو إيماني يعارض المعنى المفسر به.
* الاحتكام إلى البيان النبوي الشمولي.

وهكذا، إذا كان الرسول قد بين معاني النصوص فهذا يدل على أنه **أظهر باطنها**، وإنما تبطن بعض الأمور عن فهم بعض الناس بمقدار مخالفتهم للكتاب والسنة، وتظهر للبعض بمقدار موافقتهم لهما، ولهذا كان

---

(١) المدنية...: ف ٦/٣٥٦.
(٢) التدمرية: ف ٣/٤٧.
(٣) الحموية..: ف ٦/١١٠.
(٤) المدنية..: ف ٦/٣٦٠ ـ ٣٦٢.

أبو بكر أعلم الأمة بالظاهر والباطن[١]. وما من شك أن نفي هذا الباطن المخالف للظاهر ونفي ذلك المجاز المخالف للحقيقة ينسجم عند ابن تيمية مع نقده للتأويل عند الخلف[٢]. إذ التأويل عندهم صرف دلالة اللفظ من الظاهر إلى الباطن ومن الحقيقة إلى المجاز[٣].

والحق أن ما سماه ابن تيمية مقامات، سماه الأصوليون حجة، فقالوا: لا يعدل عن الظاهر إلى الباطن إلّا بحجة ثابتة[٤]. ومدار هذه الحجة على إدراك لغة العرب وعادتهم في الكلام والسياق. وذلك كي لا يكون الباطن آراء شخصية أو عقائد باطلة، فإن «اللفظ إذا قرن به ما يبين معناه، كان ذلك هو ظاهره، كاللفظ العام إذا قرن به استثناء أو غاية أو صفة»[٥].

إنه إذا كانت النزعة الباطنية قد تعرضت لنقد لاذع من قبل ابن تيمية، سواء في صورتها الشيعية وما تفرع عنها من مقالات، أو في صورتها الفلسفية وما اتخذته من أشكال، أو في صورتها الصوفية وما تجلت فيه من طرق، حتى ظُنَّ بابن تيمية من شدة نقده لهؤلاء أنه يميل إلى أهل الظاهر والتشبيه؛ فإن شيخ الإسلام لم يكف أيضًا عن نقد الاتجاه الظاهري والتشبيهي حتى جعل ذلك النقد قاعدة أساسية من قواعد «التدمرية»، ووجهًا رئيسيًا من وجوه «الدرء»، فضلًا عن أن نقده للتفويض هو من الكثرة والعمق بحيث كان ذلك من أسباب إثارة الخصوم عليه، دحورًا من كل جانب.

لقد حارب ابن تيمية دعاة إبطال التأويل مطلقًا من زاوية معنى الظاهر،

---

(١) رسالة في علم الظاهر والباطن: ف ١٣/٢٧٣.
(٢) ينظر مثلًا: درء...: ٥/٢٣٤ ـ ٢٤١.
(٣) المجاز وأثره في الدرس اللغوي: ١٧٣.
(٤) نفسه، ١٧١/١٧٢.
(٥) درء...: ٥/٢٣٦.

وكشف تناقضهم[١]، وعارض أبا يعلى الحنبلي وبين تناقضه وأخطاءه في العقل والنقل معًا وضمه إلى ابن فورك وابن عقيل في طائفة من يعظمون مذهب السلف ويشاركون المتكلمين الجهمية في بعض أصولهم، مع ضعف خبرتهم بالقرآن والحديث والآثار[٢]. هذا المذهب الذي رأيناه جزءًا من قانون التأويل عند المبتدعة ظل ابن تيمية ينتقده كلما أثار مسألة شمولة البيان النبوي ومسألة الظاهر والباطن، وما لبث أن أتى عليه تمامًا حين كشف عن الوحدة التي تربط الواقفة بالمعطلة، خاصة وهو بتكلم عن الحقيقة والمجاز، والظاهر والباطن في فهم النصوص في «القاعدة المراكشية»، وألزم الواقفة ثلاثة أمور[٣]:

* إذا كانوا يتوقفون في فهم النصوص، فلماذا لا ينكرون على أهل النفي نفيهم وما ابتدعوه من ألفاظ ومعاني لا أصل لها في الكتاب والسنة؟ فقد كان أجدر بهم موافقة المثبتة لاكتفائهم بالنصوص. وهذا فيه سكوت عن أصل البدعة.

* التوقف قول باطل، لأن عدم العلم بمعاني القرآن والحديث لا يحبه الله ورسوله.

* الشك والحيرة ليست من الأمور المحمودة في ذاتها، فإذا علم عالم الحق بدليله الموافق لبيان الرسول، فليس للشاك الحائر أن ينكر على العالم الجازم المستبصر المتبع للرسول العالم بالمنقول والمعقول.

كشف ابن تيمية عن البعد التأويلي للظاهرية، وحدد مفهوم الظاهر بما خالف به تلك النزعة، وناقش شيخ الظاهرية في القرن الخامس ابن حزم

---

(١) التدمرية: ف ٣/٦٧ ـ ٦٨، درء...: ٧/٣٣٦.
(٢) درء...: ٧/٣٤.
(٣) القاعدة المراكشية: ف ٥/١٧٩ ـ ١٨٠.

الأندلسي في موافقاته للجهمية رغم انتسابه للحديث والسنة[١]. ولهذا فإن من قال بأن نفي المجاز إنما كان «للوقوف ضد تأويل النص القرآني والاكتفاء بدلالته الظاهرة»[٢]، لايكون صائبًا إلّا إذا قصد بالتأويل ما عناه به الخلف، وبالظاهر ما يحدده السياق والتداول كما بينهما ابن تيمية. لا وجود لتأويل برهاني مجرد، فكل تأويل مرتبط بالأنساق الفكرية التي توجهه. لذا، فلا يكشف التأويل العقلي أو الذوقي عن الحقيقة، وإنما عن نظرة ما إلى الحقيقة، ودليل ذلك أن الفلاسفة جعلوا الحقيقة والمجاز هو اللفظ القرآني. إن تقديس المؤول لمذهب ما هو الذي يجعله يعطيه صفة الحقيقة، بينما يعطي صفة المجاز لما يريد جعله موافقًا لمعتقده. وعليه، فالمجاز ليس استعمال اللفظ في غير ما وضع له، بل في غير ما نعتقده حقيقة، والحقيقة هي ما نعتقده حقيقة، وهذا هو الموقف السوفسطائي. فالاعتقاد بثنائية الحقيقة والمجاز ـ على هذا النحو ـ يؤول إلى السفسطة، وهي التي ندد بها ابن تيمية في رسالة توحد الملة[٣]، وجعل خلاصة ما انتهى إليه من دراسة الفكر الفلسفي في الإسلام أنه ينتهي إلى: **القرمطة في السمعيات والسفسطة في العقليات**[٤].

صفوة القول، يمكن استخلاص النتائج التالية:

١ ـ ربط ابن تيمية في منطقيات المجاز بين قضية تقسيم الكلم إلى حقيقة ومجاز وبين أصولها الفلسفية في المنطق الصوري وبلاغة الفلاسفة التي

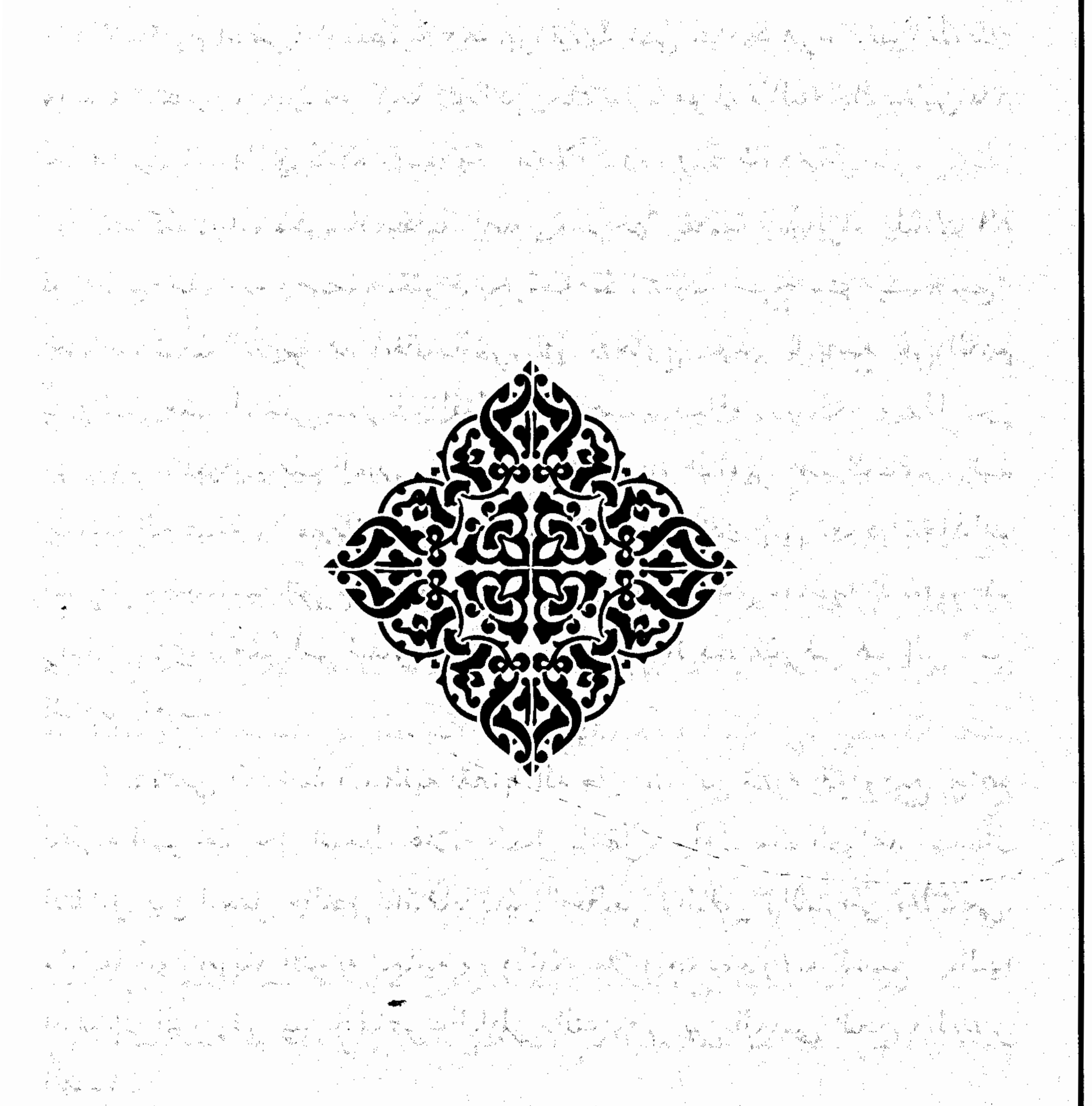
(١) درء...: ٧/٢٦٣.
(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، أبو زيد: ١٠٢.
(٣) رسالة توحد الملة وتعدد الشرائع، (ضمن من هدي المدرسة السلفية)، جمع: عبد الله حجاج، دار الجيل ومكتبة التراث الإسلامي، ط٢، ١٩٨٧، ص١٨٤ ـ ١٨٦، ١٩٨.
(٤) بغية المرتاد: ٩٩، درء...: ١/٢١٨ و٢/١٥، ف ٥/٢٩١.

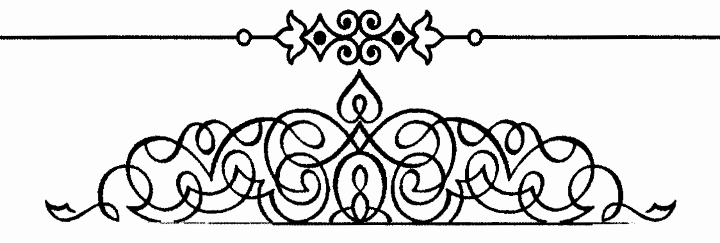
استندت إليه في: الفصل بين الماهية والوجود، وإقرار الحد التام، والقول بتراتب القوال المنطقية، التي تعتبر الحقيقة أعلاها قيمة والمجاز أدناها.

٢ ـ تقوم النظرية المنطقية عند ابن تيمية على مبادئ هي: نسبية الحد، ونسبية التصور، وارتباط قيمة القياس بمادته وبأحوال طالبيه والمتلقين له، لذا فالقول المجازي له قيمة قياسية استدلالية وتداولية كالحقيقة.

٣ ـ كانت المفاهيم المنطقية الصورية موجهة لقضية التأويل، ولذلك قام ابن تيمية بدراسة مصطلحية وتاريخية للفظ التأويل خرج منها بنتيجتين: إحداهما: أن التأويل هو تحقق الشيء في الخارج، وهو ما يصح نفي العلم به وإنما يعلم المعنى بمعرفة اللفظ الدال حسب سياقه ومساقه، وبهذا يميز بين علم التأويل وعلم المعنى. والثانية: أن مفهوم التأويل عند الخلف ارتبط بثنائية الحقيقة والمجاز والظاهر والباطن، مما أدى إلى تعدد اتجاهات التأويل وانقسامها إلى تيار مجازي يخرج النصوص عن معانيها المقصودة، وتيار رمزي يُحَقّرُ أمر الشريعة ودور النبوة، واتجاه مفوض هو إلى أهل التأويل أقرب.

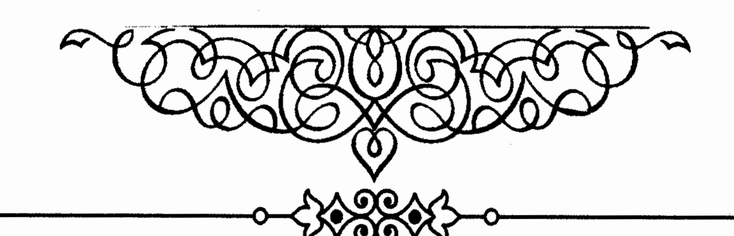
٤ ـ تنتهي الدراسة المنطقية لقضية المجاز عند ابن تيمية إلى وضع قواعد لنظرية الموافقة لحل إشكال علاقة العقل بالنقل، وأول هذه القواعد استبدال التقابل بين العقل والنقل بالتقابل بين القطعي والظني والشرعي والبدعي. وثانيها أن الطريقة النبوية إيمانية وبرهانية، فلا وجه لمعارضة السمع. وثالثها استبدال التعارض بين الظاهر والباطن بالتعارض بين المعنى الحق والمعنى الفاسد.

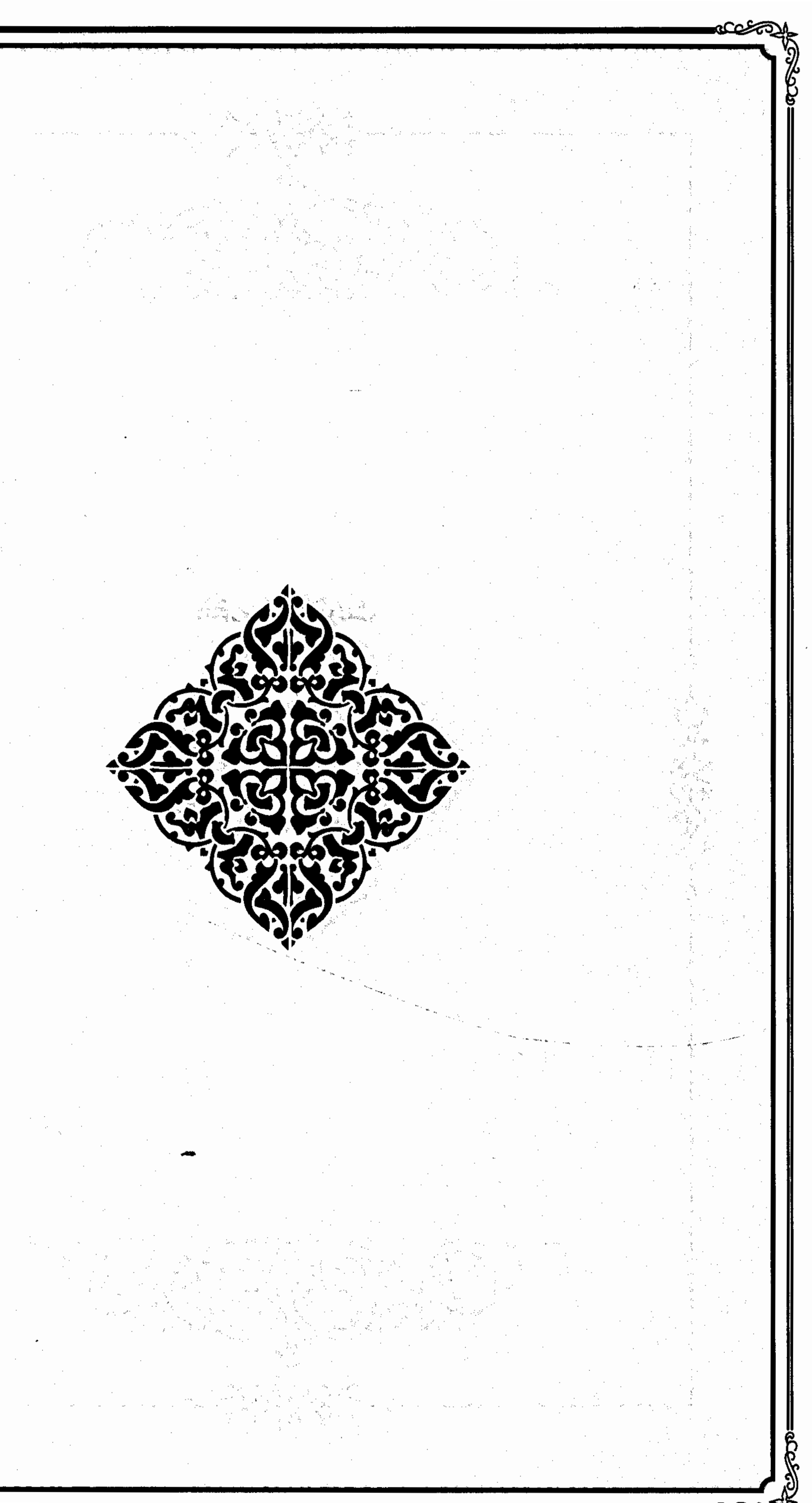




الفصل الثالث

البعد العقدي



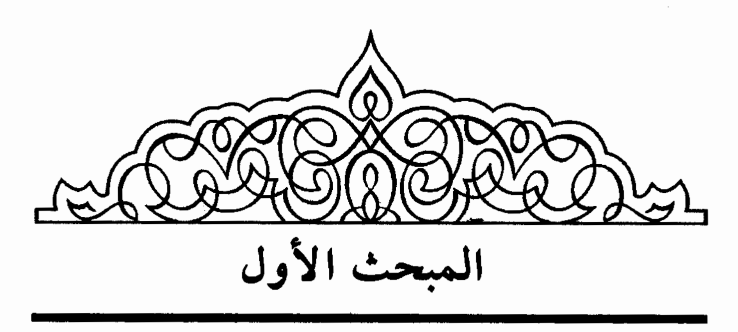


درجت الكتابات العقدية في علم الكلام على ترتيب المسائل العقدية في أبواب شكلت عناصر في الأنساق العقدية لأصحابها، تبدأ عادة ببعض المقدمات النظرية التي هي أقرب إلى شرح المنهج الفكري وطرق الاستدلال والفهم، ثم تصنف عناصر النسق العقدي إلى أبواب هي التوحيد والعدل والوعد والوعيد، وأسماء الدين والإيمان (أي الإيمان والعمل ومرتكب الكبيرة)، والإمامة والفرقة الناجية.

ورغم أن ابن تيمية حافظ على هذا التصنيف في أغلب مختصراته العقدية، كالعقيدة الواسطية، فإنه قد خرج عنه في كثير من مصنفاته المفصلة أو المتوسطة، مثلما فعل في «التدمرية»، حيث صنف هذه العناصر إلى بابين: باب التوحيد في الصفات، ويتضمن: توحيد الذات والصفات، والوعد والوعيد. وباب التوحيد في العبادات، ويدخل فيه القدر والشرع وأسماء الدين والإيمان. وقد كان ابن تيمية يتميز في مؤلفاته العقدية ـ عامة ـ باستعمال لفظتي أصول وقواعد، على عادته في الكتابة بما يوحي بأن الشيخ كان يطمح إلى تدوين علمي لقول السلف في العقائد: بتأصيل أصوله، وتقعيد قواعده، حتى يتحرر من أسلوب الجدل الكلامي والفلسفي العقدي الذي انتهى إلى طريق مسدود، يتراوح بين التوقف والتفويض، أو السفسطة والتحريف، أو إلى تكافؤ الأدلة وانهيار اليقين.

أَكْثَرَ ابنُ تيمية من ذكر الأصول والقواعد العقدية التي تتناثر عبر رسائله

المختلفة. ولكن نظرة متفحصة مقارنة، في ضوء قضية المجاز في القرآن الكريم نظريًّا، تبين وجود أصلين كبيرين يؤسسان للنسق العقدي لديه، وقواعد ستة موزعة على عناصر هذا النسق. فلنمض إلى تبيانها جميعًا.



المبحث الأول

الأصول العقدية

الأصل الأول: الاطراد:

وصياغته: «القول في الذات والصفات والأفعال من جنس واحد»[1]. فإذا كان المتكلمون والفلاسفة والصوفية يفرقون بين الذات والصفات، ثم يفرقون بين الصفات النفسية والصفات الخبرية... ثم يحكمون على بعضها بالمجاز ويؤولونه، وعلى بعضها بالحقيقة، ولا يؤولونه، فإن ابن تيمية يرى أن هذا لا يقوم على ضابط عقلي ولا نقلي، ويفتقد إلى الاطراد، إذ لا وجه للتفريق بين تلك الأمور.

أما التفريق بين الذات والصفات في علم الكلام والفلسفة، فمرجعه إلى الاعتقاد بالوجود الخارجي للماهيات المجردة، وهو ما سبق نقضه في منطقيات المجاز. فإنهم لما اعتقدوا بوجود ذات مجردة «بسيطة»، ثار النزاع بينهم: هل الصفات زائدة على الذات أم لا؟

---

(١) ينظر مثلًا: المدنية: ف ٦/٣٥٥، شرح حديث النزول: ١١، ٢٣، ٣٠، منهاج السنة: ١/ ١٧٥ ـ ١٧٧، التدمرية: ف ٣/١٧ ـ ٢٤.

وقد رجع ابن تيمية لفصل هذا النزاع إلى تتبع معنى لفظ «الذات» في اللغة والاصطلاح القرآني وعلم الكلام. فرأى أن «لفظ ذات تأنيث «ذو»، وذلك لا يستعمل إلّا فيما كان مضافًا إلى غيره»[1]، فيضاف إلى «أسماء الأجناس، يتوصلون به إلى الوصف بذلك، فيقال: شخص ذو علم وذو مال وشرف، ويعني حقيقته، أو عين أو نفس ذات علم وقدرة وسلطان، ونحو ذلك. وقد يضاف إلى الأعلام كقولهم: ذو عمرو وذو الكلاع، وقول عمر «الغني بلال وأخوه»»[2]. فمن استقرأ استعمالات لفظ الذات في لغة العرب في القرآن الكريم وجده لا يأتي إلّا مقرونًا بالإضافة[3]. على أنه قد يأتي في بعض السياقات بمعنى ثان كقوله تعالى: ﴿عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾، وقول خبيب الذي ورد في صحيح البخاري:

وذلـك فـي ذات الإلـه وإن يـشـأ ... يـبـارك عـلـى أوصـال شـلـو مـمـزع[4]

والمقصود بالذات في «ذات الإله»: نحو الله، أي لأجله ولابتغاء وجهه تعالى، ليس المراد بذلك النفس[5]. وفي نفس المعنى جاءت الذات في «ذات بينكم»، أي الجهة والخصلة التي هي صاحبة بينكم، وأيضًا في «ذات الصدور» أي الخواطر ونحوها التي هي صاحبة الصدور[6]. وأحسب الفرق بين الاستعماليين القرآني واللغوي يسيرًا لا يؤثر على المعنى العام للفظ،

---

(١) الأكملية...: ف ٦/٩٨. وينظر لفظ «ذو» في كتاب العين: ٨/٢٠٧، القاموس المحيط: ٤/٤٠٩.
(٢) ف ٦/٣٤١.
(٣) الأكملية...: ف ٦/٩٨.
(٤) نفسه، القول المبين فيما يجب على المكلف علمه ومعنى اليقين، لابن تيمية، تعليق: خالد السبع، دار ابن حزم، ط١، ١٩٩٥، ص٤٣ ـ ٤٤. وبيت خبيب (من الطويل) ينظر: صحيح البخاري، كتاب المغازي: ٣/٩. وكتاب التوحيد: ٤/٢٧٧ ـ ٢٧٨.
(٥) ف ٦/٣٤٢.
(٦) ف ٦/٣٤٢.

وهو أنه يستعمل للوصف بصفة ما، فتكون «ذو» أو «ذات» بمعنى صاحب أو صاحبة صفة ما، فلا يستعمل «ذو» إلّا مقرونًا بصفة للدلالة عليها، إذن «فاسم الذات في كلام النبي ﷺ والعربية المحضة بهذا المعنى»(١).

أما في الاصطلاح الكلامي: فإن المتكلمين قطعوا هذا اللفظ عن الإضافة، وعرفوه فقالوا «الذات»(٢)، ثم تنازعوا بين: هل هي لفظ مولّد أم من العرب العرباء؟ فأنكرته طائفة كأبي الفتح بن برهان وغيره، ورد عليه الآخرون كأبي يعلى وابن عقيل وغيرهم(٣). ويرى ابن تيمية أنها لفظ مولد وليس من العرب العرباء، فهو كلفظ الوجود والماهية والكيفية، فهذا اللفظ يقتضي صفات يضاف اللفظ إليها(٤). وأما كيف تم توليده، فإنهم لما وجدوا قوله تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٨]، وقوله: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ١٣]، وصفوا النفس فقالوا: نفس ذات علم ورحمة... ثم حذفوا الموصوف وعرفوا الصفة فقالوا: الذات(٥). فصارت الذات تطلق على النفس فإنها صاحبة الصفات، فإذا قالوا الذات فقد قالوا: التي لها الصفات(٦). ثم فصلوا الذات عن الصفات، وقالوا بإمكان ذات لا تقوم بها الصفات سيرًا مع نظرتهم إلى الإمكان الذهني والإمكان الخارجي، حيث أثبتوا الوجود الخارجي للمطلقات الذهنية، وهذا ممتنع عند ابن تيمية كما سبقت المصادرة عليه في البعد المنطقي للمجاز.

بفضل هذا التحليل اللغوي والاصطلاحي للفظ «الذات» توصل ابن تيمية

---

(١) نفسه.
(٢) الأكملية: ف ٦/٩٩، القول المبين: ٤٤.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه.
(٥) ف ٦/٣٤١.
(٦) نفسه، ٣٤٢.

إلى القول إن الصفات لا تنفك عن الذات و«أن الذات الموصوفة لا تنفك عن الصفات أصلًا، ولا يمكن وجود ذات خالية عن الصفات»[١]، وأن الحديث عن الصفات هو من جنس الحديث عن الذات[٢]، دون أن يقع في زلل القول المعتزلي: إن الذات عين الصفات[٣]، إذ غايةُ ابن تيمية الإثبات، وغايةُ هذا القول التعطيلُ. فمن قال بنفي الصفات فقد قال بنفي الذات، ومن قال بإثبات الصفات فقد قال بإثبات الذات. وإذا قيل: إثبات الصفات إثبات وجود لا كيفية، انطبق هذا على الذات أيضًا، وإذا كانت ذاته لا تماثل الذوات فصفاته لا تماثل الصفات. فالقول في الذات والصفات لا بد أن يكون مطردًا من جنس واحد.

وإذا انطبق هذا الاطراد على الذات والصفات، فهو على علاقة الصفات بعضها ببعض أولى بالانطباق. لا فرق عنده بين صفة القدرة والعلم، وصفة الاستواء والنزول. وذلك عكس المتكلمين الذين فرقوا بينهما فجعلوا بعضها مجازًا وبعضها حقيقة. والحق أن من تمرس بمذهب ابن تيمية أدرك أصالة موقفه في هذه المسألة. فعنده: أن القول في بعض الصفات كالقول في بعض، وأن «من فرق بين صفة وصفة مع تساويهما في أسباب الحقيقة والمجاز، كان متناقضا في قوله، ومتهافتًا في مذهبه»[٤]. وأما كيف تتساوى كل ألفاظ الصفات في «أسباب الحقيقة والمجاز»: فبيان بعض ذلك في البعدين المنطقي واللغوي لنظرية المجاز عند ابن تيمية، وبيان بعضه الآخر

---

(١) القول المبين: ٤٩.
(٢) الحموية: ف ٥/٥٩، التدمرية: ف ٣/٢٥ ـ ٢٧، شرح حديث النزول: ١٠ ـ ١١.
(٣) ذهب لاووست إلى أن اعتبار ابن تيمية «الحديث عن الصفات كالحديث عن الذات» تتبعٌ منه لمذهب المعتزلة (أصول الإسلام: ١٤٠)، وهذا وهم ما ينبغي للاووست أن يقع فيه، وقد تبين له الخلفية الفكرية والمنطقية للمذهبين، والتناقض جلي بين القولين.
(٤) ف٥/٢١٢.

أن يقال: إن الفرق بين القدرة والاستواء مثلًا، عند الإنسان، لا يمس موضع النزاع، فكلاهما يتعلق بالمخلوق، وإذا كانت القدرة أمرًا معنويًا فهل يعني ذلك جواز تصوره مجردًا عن «ذات» الإنسان، وعن صفات جسمه أيضًا؟ فكيف تكون القدرة المتعلقة بذات الإنسان المخلوق: حقيقة في الخالق والمخلوق معًا، دون أن تكون مباينة لها؟!

لقد جعل ابن تيمية هذه المسألة «أصلًا» في التدمرية[١] وغيرها، وطبقها على النفي والإثبات والتأويل جميعًا، مع ربطها بدعوى الحقيقة والمجاز. فإذا جعل أحد الأشاعرة الحياة «والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام حقيقة، ونازع في المحبة والرضى والغضب وجعلها مجازًا، فيقال له: لا فرق بين ما نفيته وما أثبتته، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر»[٢]. ويبين ابن تيمية ذلك، فيرى أن هؤلاء إن جعلوا صفة الإرادة، مثلًا، كصفات المخلوقين، كان هذا تمثيلًا، وإن قالوا: له إرادة تليق بذاته، قيل: كذلك له غضب ومحبة يليقان بذاته. فإن قالوا: الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام، فيقال لهم: والإرادة ميل النفس إلى جلب المنفعة أو دفع المضرة، وهذا أيضًا من خصائص المخلوقين. فهذا المُفَرِّق بين بعض الصفات وبعض، يقال له فيما نفاه ما يقوله هو لمنازعه فيما أثبته[٣].

ولهذا أدخل بعض المعتزلة الإرادة في الصفات المجازية أيضًا، لا تقوم إلّا بالمخلوقين، والدليل العقلي لا يثبتها للخالق. فيقال لهم: إن الدليل العقلي لا ينفيها أيضًا، والدليل السمعي يثبتها. وعادت المسألة إلى قواعد نظرية الموافقة. ثم، يمكن إثباتها بنظير ما أثبتوه من العقليات[٤]. وقد أنكر

(١) التدمرية، الأصل الأول: ف٣/١٧ ـ ٢٤.
(٢) التدمرية: ف٣/١٧، منهاج السنة: ١/١٧٥.
(٣) نفسه، ١٧ ـ ١٨.
(٤) نفسه، ١٨ ـ ١٩.

بعضهم الصفات كلها ولم ينكر الأسماء، ظنًّا منهم أن إثبات الصفات يقتضي التشبيه والتجسيم، إذ لا يوجد في الشاهد متصف بالصفات إلّا ما هو جسم. وهذا أيضًا لا يقوم على دليل، فلا فرق بين إثبات الأسماء وإثبات الصفات، فإن نفوا ما نفوا لكونهم لم يجدوه في الشاهد إلّا للجسم، فلينفوا الأسماء أيضًا، بل وكل شيء، لأنهم لا يجدونه في الشاهد إلّا للجسم، فكل ما يحتج به نافي الصفات، يحتج به نافي الأسماء. فما كان جوابًا لذلك، كان جوابًا لمثبتي الصفات[1].

لهذا السبب غالى البعض ونفى الصفات والأسماء جميعًا، وجعلها كلها مجازًا، لأن إثبات أي من ذلك يستلزم التشبيه بالمخلوق. وقد رد ابن تيمية على هذا القول أيضًا، إذ أن القائل بأن الله ليس بموجود ولا حي ولا عليم ولا قدير فقد شبهه بالمعدومات، وذلك أقبح من التشبيه بالموجودات. أما إن نفى البعضُ النفيَ والإثبات معًا، فيلزمه تشبيه الله بما اجتمع فيه النقيضان من الممتنعات، وكان تشبيهًا له بالجمادات في أحسن الأحوال، وكان هذا من علامات النقص لا الكمال[2].

ثم إذا قالوا: إثبات الصفات يستلزم التركيب، عورضوا بنفس الحجة، فإن قولهم: هو موجود واجب وعقل وعاقل ومعقول، وعاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ، يقتضي التركيب أيضًا، لأنها معان متعددة متغايرة في العقل، مع أنهم يثبتونها ويسمونها توحيدًا، فما يقال في هذا يقال في ذاك[3]. ولهذا لما اكتشف بعضهم فساد هذا الأصل، قال بوحدة الوجود، فصار هذا الواجب الوجود موصوفًا بكل تشبيه وتجسيم، أو كل عيب ونقص[4].

---

(١) التدمرية: ف٣/٢٠، منهاج السنة: ١/١٧٥.

(٢) التدمرية: ف ٣/٢٠ ـ ٢٢، ٨٤ ـ ٨٥.

(٣) نفسه، ٢٣.

(٤) نفسه، ٢٤.

لهذا استخلص ابن تيمية أنه: ليس لواحد من هؤلاء «قاعدة مستمرة فيما يحيله العقل، بل منهم من يدعي أن العقل جوز وأوجب ما يدعي الآخر أن العقل أحاله (...) وكل من هؤلاء مخصوم بما خصم به الآخر»[1]. فإن طلب منهم بيان الفرق بين ما يثبتونه ويعتبرونه حقيقة، وبين ما ينفونه ويعتبرونه مجازًا «لم يكن لهم جواب أصلًا، وظهر بذلك جهلهم وضلالهم شرعًا وقدرًا»[2]. وهذا باب مطرد: لا ينفي أحدهم شيئًا مما هو محذور إلّا وقد أثبت ما يلزمه فيه نظير ما فر منه[3]. ولهذا لما سئل ابن تيمية عن الاستواء والكلام وتأويل الصفات في مناظرة حكاها في «المدنية في الحقيقة والمجاز في الصفات»، اكتفى بالجواب عن الثالثة أنها الأصل والباقي فرع[4].

ينطبق هذا على النفي كما ينطبق على ما اختاروه من تفويض أو تأويل، إذ ليس لهم في ذلك «قانون مستقيم ولا مطرد». فإذا قيل لهم: لم تأولتم هذا وأقررتم هذا والسؤال فيهما واحد؟ لم يكن لهم جواب صحيح. وكذلك: إذا صرفوا النص عن المعنى الذي هو مقتضاه إلى معنى آخر لزمهم في المعنى المصروف إليه ما كان يلزمهم في المعنى المصروف عنه[5]. وقد تنبه بعض الدارسين إلى أهمية هذه الفكرة عند ابن تيمية، حيث استطاع أن يخلص إلى أن كل واحد من أنصار التعطيل هو واحد من المشبهة المجسمة، أي كل معطل مشبه[6]. ويصح العكس أيضًا «فكل مشبه معطل بطريقته الخاصة، لأنه بمقارنته الله بمخلوقاته يجرده من صفات الكمال»[7].

---

(١) الحموية الكبرى: ف ٥/٢٩.
(٢) ف ٥/٢٠٩، التدمرية: ف ٣/٢٦.
(٣) التدمرية: ف ٣/٢٤.
(٤) المدنية في الحقيقة والمجاز في الصفات: ف ٦/٣٥٥.
(٥) التدمرية: ف٣/٢٦، درء...: ٥/٣٤٣ ـ ٣٤٥.
(٦) أصول الإسلام...، لاووست: ١٠.
(٧) نفسه، ١٣٩. هامش: ١٧، القسم ١.

لذلك جعل ابن تيمية الاطراد أصلًا أساسيًا وخلص إلى القول إن «ما سكت عنه السمع نفيًا وإثباتًا، ولم يكن في العقل ما يثبته ولا ما ينفيه، سكتنا عنه (...) فنثبت ما علمنا ثبوته، وننفي ما علمنا نفيه، ونسكت عما لا نعلم نفيه ولا إثباته»(١).

ذلك هو ضابط النفي والإثبات. وهو يقتضي أن يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسله، نفيًا وإثباتًا، من غير تكليف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل ولا إلحاد في أسمائه وصفاته(٢). وبفضل ذلك الضابط كان مذهب السلف في غاية الاستقامة والسداد والصحة والاطراد، وأنه مقتضى المعقول الصريح والمنقول الصحيح(٣). فهو مذهب وسط بين مذهبين، وهدى بين ضلالتين(٤). إنهم قرؤوا قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ٩] فردوا على أهل التمثيل والتشبيه، ونفوا نفيًا مجملًا، وقرؤوا قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ٩] فردوا على أهل النفي والتعطيل، وأثبتوا إثباتًا مفصلًا(٥). «فالممثل أعشى، والمعطل أعمى. الممثل يعبد صنمًا، والمعطل يعبد عدمًا»(٦). ولهذا ارتكز الفريقان على فرضية المجاز، وإنما اختلفوا في أي الطرفين أولى بها: أسماء الخالق وصفاته، أم أسماء المخلوق وصفاته، وهذا هو مدار الأصل الثاني.

---

(١) التدمرية: ف ٣/٨٨.
(٢) نفسه، ٣ ـ ٤، الحموية الكبرى: ف ٥/٢٦، شرح العقيدة الواسطية: ١٦، شرح حديث النزول: ٧، منهاج السنة: ١/١٧٤، ف: ٥/١٩٤ ـ ١٩٥.
(٣) ف ٥/٢١٢.
(٤) نفسه، ١٩٦، التدمرية: ف ٣/٤ ـ ٥، منهاج السنة: ١/١٩٥.
(٥) ف ٥/١٩٦.
(٦) مجموع الفتاوى ٢٥١/ ٥.

الأصل الثاني: نفي المجاز في الصفات:

وصياغته: إن الأسماء المقولة على الخالق والمخلوق ليست مجازًا في أي منهما، بل هي حقيقة فيهما، بما يليق بقدر كل منهما.

ويعبر هذا الأصل عن إشكال هو قطب الرحى في البعد العقدي لقضية المجاز في القرآن الكريم. وهو إشكال مداره على الأسماء والصفات التي تقال على الخالق والمخلوق: هل هي حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر، أم حقيقة في المخلوق وليست في الخالق حقيقة ولا مجازًا؟ أم أنها حقيقة فيهما معًا؟

يستعرض ابن تيمية مذاهب الناس في هذا الإشكال ويصنفها إلى الأقوال التالية:

* القول الأول: أن الصفات حقيقة في الخالق مجاز في المخلوق، وهذا القول ينسب إلى طائفة من شيوخ المعتزلة سبقوا الجُبَّائي، وهو قول أبي العباس الناشئ[(١)].

* القول الثاني: أن الصفات حقيقة في المخلوق مجاز في الخالق، وهو قول طوائف كثيرة من الجهمية والباطنية والفلاسفة[(٢)]، وعمموا فقالوا: إن كل اسم تسمى به المخلوق لا يسمى به الخالق إلّا مجازًا، حتى لفظ الشيء، وهؤلاء لا يسمونه موجودًا ولا شيئًا ولا غير ذلك من الأسماء[(٣)]. وخصص بعضهم هذا في اسم الحي ونحوه[(٤)]. فيقرون في بعض الصفات أنها حقيقة وينازعون في بعضها الآخر[(٥)].

---

(١) ف ١٩٦/٥، درء... ١٨٤/٥، منهاج السنة: ٢٥١/١، الحقيقة والمجاز: ف٢٠/٤٤١، المسودة: ٥٦٦. وينظر مقالات الإسلاميين: ٢٤٠/١.

(٢) نفس المصادر والمعطيات.

(٣) الحقيقة والمجاز: ف٢٠/٤٤١. وينظر: مقالات الإسلاميين: ٢٤٠/١.

(٤) منهاج السنة: ٢٥١/١.

(٥) ف٩/١٤٦.

* **القول الثالث**: أن الصفات حقيقة في المخلوق وهي في الخالق لا حقيقة ولا مجاز، وهو قول طائفة من الفلاسفة[١].

* **القول الرابع**: أن الأسماء المقولة على المخلوق والخالق مقولة عليهما بالاشتراك، كما يقال لفظ المشتري على الكوكب والمتبايع، وهو رأي طائفة من المتأخرين كالشهرستاني والآمدي والرازي ـ في بعض كلامهم ـ ونحوهم، هذا مع توقف الآمدي والرازي[٢]. وإنما ذكرا ذلك لأنهما لا يقولان بالأحوال، ويقولان: وجود كل شيء عين حقيقته. فظنوا أن من قال ذلك يلزمه أن يقول إن لفظ الوجود يقال بالاشتراك اللفظي عليهما[٣]، وفسروا ذلك بأنه لو لم يكن مشتركًا اشتراكًا لفظيًا لكان متواطئًا، ولو كان متواطئًا لكان بينهما قدر مشترك، ويمتاز أحدهما عن الآخر بخصوص حقيقته، والمشترك ليس هو المميز، وإثبات قدر مشترك بين الوجودين ينافي التنزيه. وقد ذهب ابن حزم إلى قول يشبه هذا القول حين زعم أن أسماء الله الحسنى لا تدل على المعاني، فلا يدل «عليم» على علم ولا «قدير» على قدرة، أو نحو ذلك، وإنما هي أعلام محضة[٤].

* **القول الخامس**: أن الأسماء المقولة على الخالق والمخلوق حقيقة فيهما بما يليق بقدر كل منهما. وعليه أجمع أهل السنة[٥].

أما القول الأول فلم ينل من ابن تيمية كبير نقض، فقد رده إلى جذوره الاعتزالية الأولى[٦]، وجعله في «المنهاج» قولًا غلطًا كباقي الأقوال، ما

---

(١) ف١٩٧/٥.
(٢) درء...: ٣٢٤/٥، منهاج السنة: ٢٥١/١، الحقيقة والمجاز: ف٤٤٢/٢٠.
(٣) منهاج السنة: ٢٥١/١.
(٤) منهاج السنة: ٢٥١/١ ـ ٢٥٢.
(٥) ف ١٩٨/٥، درء...: ٢٥١/٦، ٢٥٤ ـ ٢٥٦، ٢٦٠.
(٦) ف ١٤٦/٩، الحقيقة والمجاز: ف٤٤٠/٢٠.

خلا قول أهل السنة. ورد أصل غلطهم هنا إلى نفيهم الصفات أو إقرارهم وجود الكليات في الخارج[١]. وكذلك القول الثالث الذي يرجع إلى جذور باطنية وفلسفة إلحادية[٢]. فلم يبق أمام ابن تيمية من المذاهب الكبرى المستحقة للمناقضة إلّا الاتِجاه الجهمي والباطني والفلسفي القائل بأن الأسماء والصفات مجاز في الخالق حقيقة في المخلوق، والاتجاه الكلامي الأشعري والظاهري القائل بالاشتراك اللفظي. وقد أبطل ابن تيمية أقوال هؤلاء بالأدلة التالية:

أولًا: دليل الخبر: فما أثبته الله عزّ وجل لنفسه من الصفات والأسماء في كتابه أو سنة رسوله يجب إثباته. وقد دل الإجماع، وهو دليل خبري حكاه غير واحد كابن عبد البر، على أن «أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز، إلّا أنهم لا يكيفون شيئًا من ذلك»[٣]. فلم يشذ عن هذا إلّا أهل البدع من الجهمية والمعتزلة والخوارج ومن لف لفهم «والحق فيما قاله القائلون بما نطق به الكتاب والسنة، وهم أئمة الجماعة»[٤]. فهؤلاء هم دليل الإجماع[٥]. وأما أهل البدع فكثير منهم يتناقض: فيقر في

(١) منهاج السنة: ١/٢٥٢.
(٢) ف ٥/١٩٧.
(٣) نفسه، ١٩٧ ـ ١٩٨، التدمرية: ف ٣/٢١٨ ـ ٢٢٣، درء..: ٦/٢٥٦، الرد على الطوائف الملحدة، الفتاوي الكبرى: ٦/٤١٥.
(٤) درء..: ٦/٢٥٠ ـ ٢٦٠، الرد على الطوائف الملحدة، الفتاوي الكبرى: ٦/٤١٦. وهذا النص والذي قبله عزاهما ابن تيمية لابن عبد البر، وهما بهذا اللفظ في «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد» لابن عبد البر. تح: عبد الله بن الصديق، مطبعة فضالة، المغرب، ١٩٧٩، ص٧/١٤٥.
(٥) و«علم دلالة الإجماع» يدل على أن الصفات حقيقة لا مجاز. ينظر: التحفة العراقية في الأعمال القلبية، تح: حماد سلامة، الأردن، ١٩٨٧، ص٨١.

بعض الأسماء والصفات أنها حقيقة وينازع في بعضها لشُبه النفاة. ويكون في نفي الصفات نفي وجود الله تعالى أصلًا[١]، ويتبين هذا بالدليل الثاني.

ثانيًا: دليل استحالة إطلاق النفي: هذا الدليل مبني على التسليم بفرضية المجاز، وهو من عمدة أدلة الظاهرية على نفي المجاز في القرآن الكريم، واستعمله الآمدي في التدليل على الاشتراك اللفظي في الأسماء المقولة على الخالق والمخلوق[٢]، وعليه مستند الشنقيطي في رد دعوى المجاز في القرآن الكريم[٣]. ووجه الدليل عند ابن تيمية أن يقال: لو كانت هذه الأسماء والصفات ـ كلها أو بعضها ـ مجازًا لصح نفيها، لأن علامة المجاز، عند مثبتيه، صحة نفيه عند الإطلاق. فكان كل من أنكر أن يكون اللفظ حقيقة لزمه جواز إطلاق نفيه، فيقول: الله ليس بعليم ولا قدير ولا حي... ومعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أنه لا يجوز إطلاق النفي على ما أثبته الله تعالى[٤]. وفي جواب على رسالة وصلت إليه، وهو في السجن، من عالمين جليلين لم يسمهما، كتب ابن تيمية: «ومن المعلوم باتفاق المسلمين أن الله حي حقيقة، عليم حقيقة، قدير حقيقة، سميع حقيقة، بصير حقيقة، إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته، وإنما ينكر ذلك الفلاسفة الباطنية»[٥]، بدعوى أنها مجاز. ويقابل هذا الموقف الباطني موقف التكذيب لدى المشركين، مع خلاف يسير: وهو أن الباطنية والمبتدعة عمومًا لا ينفون اللفظ مطلقًا[٦]، بل يؤولونه بما يقتضي نفي معناه، فيتلازم عندهم إثبات المجاز مع نفي الصفات. فكل «من قال عن الاستواء أو غيره

---

(١) درء: ٦/٢٦١ ـ ٢٦٥، ف: ٩/١٤٦.
(٢) الحقيقة والمجاز: ف٢٠/٤٤٠.
(٣) ينظر: منع جواز المجاز للشنقيطي، (مع أضواء البيان)، ١٠/٣٠٤ ـ ٣٢١.
(٤) ف ٥/١٩٧ ـ ١٩٨، ف٣/٢١٩، التحفة العراقية: ٨٧.
(٥) ف: ٣/٢١٨ ـ ٢١٩.
(٦) نفسه.

أنه مجاز ليس بحقيقة، فإن لازم هذا القول يقتضي ألّا يكون شيء من أسمائه أو صفاته حقيقة (...) ولازم قول هؤلاء يستلزم قول غلاة الملاحدة المعطلين»[١]، رغم «أن كثيرًا ممن ينفي ذلك لا يعلم لوازم قوله»[٢].

وهكذا، كما يتلازم إثبات المجاز مع نفي الصفات، يتلازم إثبات الصفات مع نفي المجاز. وهو درس استفاده ابن تيمية من فقهاء عقيدة السلف[٣]، وتناقله من جاء بعده، حتى وصل إلى العلامة الشنقيطي وحرره في «منع جواز المجاز». واعتبره صاحب «المجاز وأثره في الدرس اللغوي» سرًّا يكمن وراء جعل أسماء الله توقيفية تجنبًا للخلط بين صفات الله وصفات البشر، فهناك ربط بين التوقف والتجوز طريقًا واتساعًا[٤].

إن المبتدعة يثبتون الألفاظ ويؤولونها بما يفيد نفي الصفات، مستغلين نظرية المجاز، يتلازم عندهم التأويل والمجاز طردًا، كما يتلازم إثبات المجاز مع نفي الصفات عكسًا. وهما شكلان من التلازم استقرت عليهما الأنساق الكلامية والفلسفية، قديمًا، وحديثًا[٥].

ثالثًا: دليل قياس الأوْلى: وقد سبق الحديث عنه في البعد المنطقي.

---

(١) ف ٢٠/٢١٧.
(٢) نفسه، ٢١٨.
(٣) ذكر ابن تيمية طائفة من مصنفات القوم وأقوالهم في ذلك، ينظر مثلًا: درء..: ٦/٢٥٠ ـ ٢٦٠، ف ٥/١٩٩، القاعدة المراكشية: ف٥/١٦٦ ـ ١٧٠، ١٩٣، ف ٣/٢١٩، ٢٢٤، ٢٢٩.
(٤) المجاز وأثره في الدرس اللغوي، ص٢٣٣.
(٥) في الأنساق العقدية الفلسفية الحديثة يستغل حسن حنفي مثلًا التأويل لا المجاز لنفي الصفات الإلهية والزعم بأنها صفات إنسانية مقلوبة. ينظر: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، دار التنوير، ط١، ١٩٨٨، ٢/٥٥٢ ـ ٥٥٥. لكن بعض البلاغيين المحدثين تجاوزوا هذه النظرة، فقد قال لوكيرن: إن أسماء الله في التوراة والمسيحية هي مشروعة تمامًا. ينظر كتابه: الاستعارة والمجاز المرسل: ١٤٠.

وعلاقته بهذا الأصل العقدي أن يقال: إن كل صفة كمال يتصف بها المخلوق، فالخالق أوْلى بها، وكل صفة نقص في المخلوق فالخالق أولى أن يتنزه عنها. ومن ثم فالأسماء المقولة على الخالق والمخلوق حقيقة فيهما معًا بما يليق بكل منهما «فمن ظن أن الحقيقة إنما تتناول صفة العبد المخلوقة المحدثة دون صفة الخالق، كان في غاية الجهل. فإن صفة الله أكمل وأتم وأحق بهذه الأسماء الحسنى، فلا نسبة بين صفة العبد وصفة الرب، كما لا نسبة بين ذاته وذاته، فكيف يكون العبد مستحقًا للأسماء الحسنى حقيقة (...) والرب لا يستحق ذلك إلّا مجازًا؟! ومعلوم أن كل كمال حصل للمخلوق فهو من الرب سبحانه وتعالى، وله المثل الأعلى (...) فإنه لا يقاس بخلقه ولا يمثل بهم، ولا يضرب له الأمثال. فلا يشترك هو والمخلوق في قياس تمثيل بمثل، ولا قياس شمول تستوي أفراده»[١]. ثم يبين ابن تيمية الأصول المنطقية والفلسفية لمن ادعى أن وصف صفة العبد بأنها حقيقة يقتضي أن تكون صفة الله مجازًا[٢]، وينتهي إلى ربطها بقاعدة الكمال التي ستأتي في القواعد العقدية.

رابعًا: **الإضافة والتقييد والتخصيص**: هذا الدليل مستمد من نظرية عامة مطردة عند ابن تيمية تنحل بها شبهات كثيرة في نظره، بحيث يرى أن من فهم هذا الموضع تبين له غلط من جعل الأسماء مقولة بالاشتراك اللفظي ومن جعلها أعلامًا محضة لا تدل على معان، ومن زعم أن في الخارج حقائق مطلقة يشترك فيها الأعيان، وعلم أن ما يستحقه الرب لنفسه لا يشركه فيه غيره[٣]، مع أن الاسم حقيقة فيهما معًا. وأما معنى كون ذلك حقيقة، فقد سئل ابن تيمية عن ذلك فأجاب بأن هذه الأسماء والصفات لم

---

(١) ف ٥/٢٠١.
(٢) نفسه، ٢٠٣ ـ ٢٠٧.
(٣) نفسه، ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

توضع عند الإطلاق لخصائص المخلوقين أو الخالق، وإنما هي **حقيقة فيهما بحسب ما حددته الإضافة**، كاسم العلم: إذا أطلق كان «عامًّا» متناولًا لهما بطريق الحقيقة، وإذا استعمل مضافًا إلى العبد كقوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ﴾ [آل عمران: ١٧] لم يدخل فيه علم الخالق أصلًا، وإذا استعمل مضافًا إلى الخالق كقوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٥] لم يدخل فيه علم العبد قطعًا[(١)]. فإن قيل أهل اللغة وضعوا هذه الألفاظ لما يختص به المخلوق فلا يكون حقيقة في غيره، كان هذا القول خطأ، إذ «أن الأسماء والصفات عند أهل اللغة بحسب ما تضاف إليه»[(٢)]. ولهذا رأى ابن تيمية أن من بين المزالق التي وقع فيها كثير من النفاة والحلولية وحتى بعض المنتسبين لأهل السنة: مسألة المضافات إلى الله عزّ وجل: هل هي إضافة ملك أم صفة؟ فذهبت طائفة إلى جعل جميع المضافات إلى الله إضافة خلق وملك، كإضافة البيت والناقة إليه، وطائفة جعلت جميع المضافات إليه إضافة صفة، حتى قال بعضهم بقدم روح العبد لأن الله أضاف لفظ الروح إلى نفسه فقال: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [ص: ٧١][(٣)]. والحق أن المضافات إلى الله تعالى على ثلاثة أقسام[(٤)]:

* **أولها**: إضافة المخلوقات: إذ تضاف إليه من جهة كونه خلقها وأبدعها، كقوله: «أرض الله»، أو من جهة ما اختصها الله به من معنى مميز، كقوله: «بيت الله» و«رسول الله»[(٥)]. فكل ما كان عينًا قائمة بنفسها دخل في هذا القسم، ولم يكن من صفات الخالق، بل هو مخلوق غير قديم[(٦)].

---

(١) ف: ٥/٢٠١ ـ ٢٠٢، ف: ١٢/٦٦.
(٢) ف: ٢٠/٢١٩.
(٣) درء...: ٧/٢٦٣ ـ ٢٦٤.
(٤) الأكملية: ف٦/١٤٤ ـ ١٥٣.
(٥) درء..: ٧/٢٦٥ ـ ٢٦٦، الأكملية: ف ٦/١٤٥.
(٦) الأكملية: ف ٦/١٤٥، ف: ١٥/٩٦.

* الثاني: إضافة الصفة إلى الموصوف، كالعلم. فالمضاف ان لم يكن عينًا قائمة بنفسها كان صفة لله تعالى[١]، ولم يكن مماثلًا لصفات المخلوقين[٢].

* الثالث: ما في معنى الصفات والفعل، مثل قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٣] وقوله: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَلَعَنَهُۥ﴾ [النساء: ٩٢]. فهذه الأفعال لها متعلقات بالمحدثات، ولذلك دخلت جميعها تحت مسألة حلول الحوادث بذاته عزّ وجل، وإنما تنحل هذه المسألة أيضًا بالقيود السياقية للألفاظ.

إن الأسماء كلها استعملت على وجه التخصيص والتعيين، ولم تستعمل مطلقة عامة إلّا في مصنفات أهل النظر. والمعاني لا تكون مطلقة إلّا في الأذهان، لا في الأعيان. ولكن أهل النظر زلوا في هذا «المقام الفارق» وحاروا فيه، إذ ظنوا أنه يلزم من قولنا: إن الله موجود حي عليم... وجود موجود في الخارج مشترك بين الرب والعبد، بحيث يكون ذلك الموجود بعينه في العبد والرب[٣]، ولهذا ظن الآمدي أن ما يلزمنا بفرضية المجاز أن اسم الوجود لو كان حقيقة فيهما للزم الاشتراك، والتجوز أولى من الاشتراك[٤]، وهي حجة ضعفها ابن تيمية بقوله: إن الإضافة وسائر القيود اللغوية والمعنوية تخصص وتميز وتقطع الاشتراك بين الخالق والمخلوق[٥]. هذا مع أن الآمدي وغيره قد مالوا أحيانًا إلى القول بأن لفظ الموجود والحي والعليم... يقال على الواجب والممكن بطريق الاشتراك اللفظي[٦]،

---

(١) درء...: ١٦٥/٧، ف: ٩٦/١٥.
(٢) مسألة الأحرف...: ف ٦٦/١٢.
(٣) ف: ٣٣٠/٥ ـ ٣٣١.
(٤) الحقيقة والمجاز: ف٤٤٠/٢٠ ـ ٤٤١. وينظر: الإحكام للآمدي: ٦٢/١.
(٥) الحقيقة والمجاز: ف ٤٤٣/٢٠.
(٦) درء..: ٣٢٤/٥.

فيضطربون بين جعل هذه الألفاظ مجازًا أو اشتراكًا(١)، فهم تارة ينفون الاشتراك اللفظي انسجامًا مع قاعدة أن المطلق الكلي لا يوجد إلّا في الذهن، فيوجبون القول بالمجاز، وتارة يثبتون اشتراك اللفظ فرارًا من الوقوع في مذهب النفاة وأهل الحلول والاتحاد(٢)، وقد ينسبونه إلى مذهب عامة أهل الإسلام ومتكلمة الإثبات من الأشاعرة والكلابية ونحوهم. ويبين ابن تيمية غلطهم العظيم في النقل عمن نقلوه عنه(٣)، كما يبين تناقضهم: إذ يقسمون الوجود إلى واجب وممكن، وقديم وحديث، مع علمهم بأن الاشتراك اللفظي لا يقبل التقسيم أصلًا، فلا يقال: لفظ المشتري ينقسم إلى المبتاع والكوكب(٤).

إذن، فاسم الوجود إذا أطلق على الخالق والمخلوق لم يكن مقولًا بطريق الاشتراك اللفظي أو المعنوي الذي تتماثل أفراده، ولم يكن مجازًا في أحدهما حقيقة في الآخر، بل هو من الأسماء المتواطئة أو المشككة(٥) التي هي متواطئة باعتبار القدر المشترك بينهما(٦). والعلم بأن بين الاسمين قدرًا مشتركًا في الأذهان علم ضروري(٧) لكن هذا القدر المشترك الكلي لا يوجد في الخارج إلّا معينًا: ففي الخارج كل موجود متميز عن غيره بذاته وصفاته وأفعاله(٨).

---

(١) درء...: ٢/١١٢.
(٢) درء..: ٥/٣٢٤.
(٣) ف ٥/٣٣١.
(٤) درء..: ٥/٣٢٥ ـ ٣٢٦.
(٥) الحقيقة والمجاز: ف٢٠/٤٤٢ ـ ٤٤٥، درء...: ٥/٣٢٥، التدمرية: ف٣/٧٦ ـ ٧٨، شرح حديث النزول: ف٥/٣٣٢، ف٩/١٤٦ ـ ١٤٧.
(٦) الحموية الكبرى: ف٥/١٠٥، ف٩/١٤٧.
(٧) ف٥/٢٠٤ ـ ٢١٢.
(٨) التدمرية: ف٣/٧٦.



لقد رتب ابن تيمية على هذه الأسس نتائج هامة تتعلق بالأسماء، وأبرز هذه النتائج ما يلي:

١ ـ أن أسماء الله المطلقة لا ينبغي أن تتعلق بكل موجود[١]، بل كل اسم يتعلق بما يناسبه. ومن ثم فليست أسماء الله تعالى أعلامًا محضة مترادفة، فهي تتفق في دلالتها على ذات الله مع تنوع معانيها. فهي متفقة متواطئة من حيث الذات متباينة من جهة الصفات[٢]. وهذا أدق عرض لمبدأ الوحدانية كما تواطأ عليه السلف، فالذات واحدة والصفات متعددة، وهذا هو حجر الأساس في مذهب ابن تيمية[٣].

٢ ـ تنوع دلالة الاسم بحسب قيوده. وهذا أيضًا مبدأ لغوي ومنطقي وعقدي بارز في مذهبه، وعليه يقوم مبدأ تنوع الحقيقة ونسبيتها لديه، هذه النسبية التي بسطها على مختلف المجالات في نظرياته[٤]. إن الاتفاق في اسم عام كالوجود لا يقتضي تماثل المسميات به عند الإضافة والتخصيص والتقييد بل هو حقيقة في كل واحد من «العوالم الممكنة» التي ينتسب إليها.

٣ ـ أسماء الله تعالى على ثلاث جهات[٥]:

أ ـ أسماء يختص بها بكل حال، فلا يسمى بها غيره: فالله والرحمن ورب العالمين، فهذه الأسماء معانيها من خصائصها.

ب ـ اسم يسمى به غيره، وهو عند الإطلاق ينصرف إليه: كالملك والعزيز والحليم، فهذا يختص بكلامه لا يشركه في ذلك غيره.

---

(١) درء...: ٢/٢٨٠، ف٥/٤٩٤.

(٢) التدمرية: ف٣/٨، ٥٨.

(٣) أصول الإسلام...، لاووست: ١٣ ـ ١٤.

(٤) نفسه، ٧.

(٥) درء..: ١٠/٢٧٩ ـ ٢٨٠.

وهي التي ـ وإن كان يجوز أن يخبر بها عن المخلوق ـ فقد منع الفقهاء تسمية الإنسان بها على الإطلاق[١].

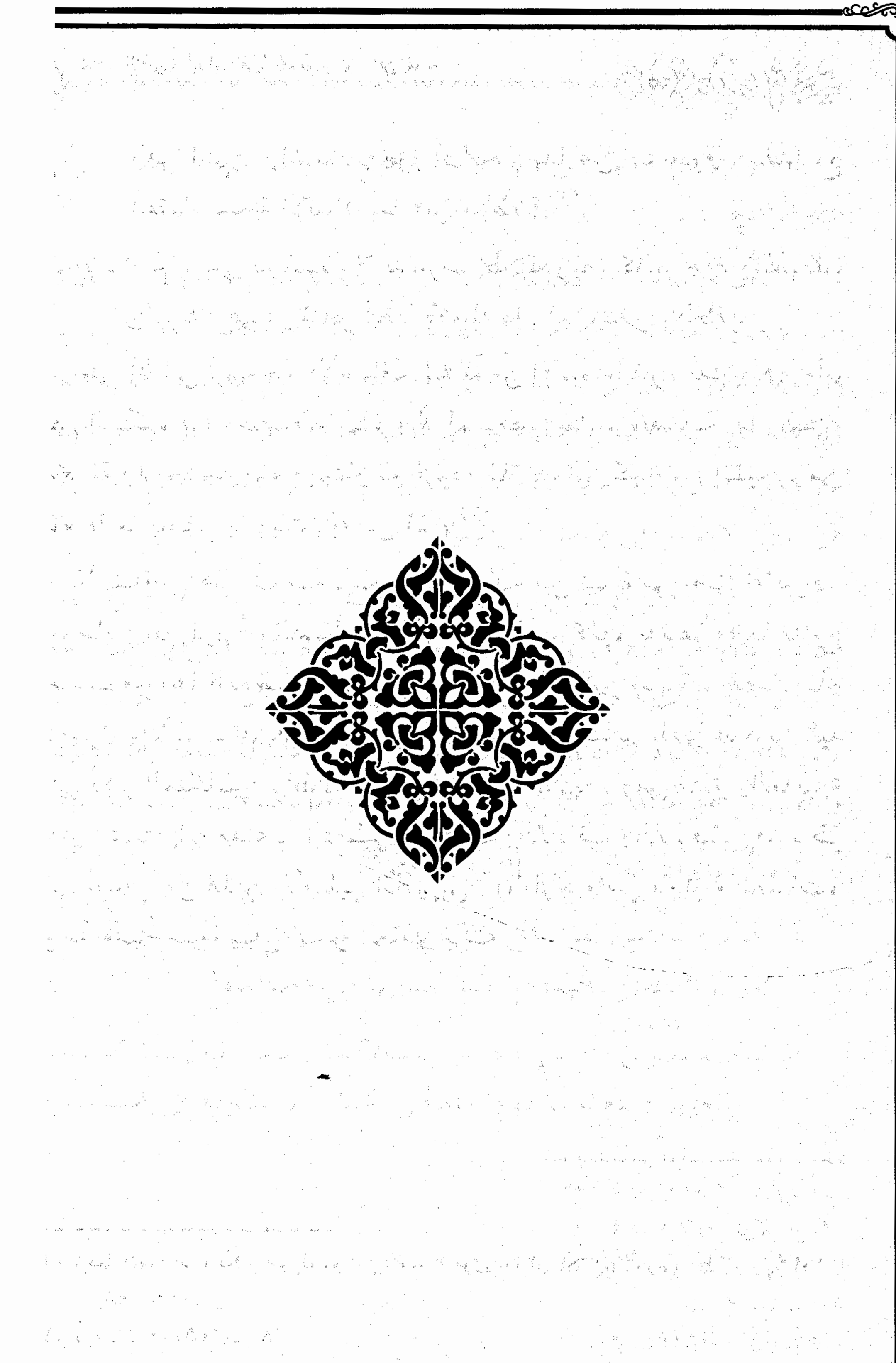
ج ـ اسم يسمى به غيره ولا ينصرف إطلاقه إليه: كالموجود والمتكلم والمريد، فهذا يختصِ أيضًا بكماله وإن لم يختص بإطلاقه.

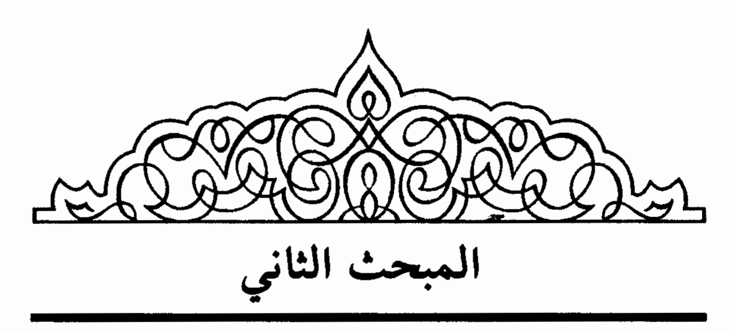
على أن ابن تيمية قيد الأصناف الثلاثة من الأسماء بقيود معنوية هي «أن يعلم المتكلم بها اختصاصه بها، وإلّا لم يخصه بها. وتخصيصه بها مستلزم لمعرفة ما يختص به، ويمتاز به غيره، فلا بد أن يكون في القلوب من المعرفة ما يختص به ويمتاز به عن غيره»[٢].

لا يتناقض هذا التصنيف مع ما ذهب إليه ابن تيمية من أصل الاطراد، فإن غايته أن يقرر أن الصفات والأسماء الإلهية كلها حقيقة وإنما تتنوع بحسب قيودها اللفظية والمعنوية. وقد استطاع ابن تيمية ـ بفضل هذه الأصول والأدلة ـ أن يفلت من مزلق التشبيه والتجسيم الذي انحرف إليه حتى أكثر المتكلمين والفلاسفة حرصًا على التنزيه، ومن مزلق «العدمية» الذي انتهت إليه مذاهب التعطيل الكلامية والفلسفية والصوفية. وقد سطر على أساس من هذين الأصلين الكبيرين: الاطراد ونفي مجازية الصفات، قواعدَ مكينةً عليها ينبني النسق العقدي برمته.

---

(١) تحفة المودود بأحكام المولود، ابن القيم الجوزية، دار الكتاب العربي، ط١، س١٩٧٩، ص٩٨ ـ ١٠٠.
(٢) درء...: ١٠/٢٧٩ ـ ٢٨٠.





المبحث الثاني

القواعد العقدية

إن غزارة إنتاجات ابن تيمية وتنوعها، والنسقية العميقة التي تربط خيوط تفكيره مهما تباعدت وتشعبت، قد جعلت الدارسين يختلفون في تحديد القواعد العقدية لديه: فقد حصرها الجلينيد في سبع مرتكزات تكون منهج ابن تيمية في الصفات[1]، وأرجع هراس مذهبه إلى ثلاثة قواعد فقط[2]، بينما حصرها لاووست في «قاعدة مبدئية» واحدة هي: نفي المشابهة أو المماثلة بين الله ومخلوقاته[3]. وأصل هذا الاختلاف أن من القواعد ما يدخل في البعد اللغوي أو تحت منطقيات المجاز ونظرية الموافقة. ولكنها تتكامل جميعها لتعبر عن نسق فكري شامل، لا يتشكل من سبع قواعد فقط، بل من العديد من القواعد التي تحدد عناصرها، وتوجه نتائجه، حتى إن شيخ الإسلام كان ميالًا إلى وسم أغلب مصنفاته باسم «قاعدة». على أن الناظر إلى القواعد الجامعة لعناصر النسق العقدي فحسب، ومن زاوية قضية المجاز في القرآن، يمكنه ـ بعد استقراء ما يتوفر من نصوص ابن تيمية ـ

---

(١) الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، الجلبند: ص٣٤٧ ـ ٣٥٩.

(٢) ابن تيمية السلفي، محمد خليل هراس، ص١٠٣ ـ ١١١.

(٣) أصول الإسلام...، لاووست: ص٦ ـ ٧.

الحديث عن ثلاث قواعد كبرى ينتظمها بابان: باب التوحيد في الصفات، ويتضمن «قاعدة إثبات الكمال» و«قاعدة نفي المماثلة». وباب التوحيد في العبادات، ويدور على: «قاعدة إثبات الأخرويات وتعظيم الشرائع»، ويتضمن الوعد والوعيد، والنبوة والإمامة والفرقة الناجية، وأسماء الإيمان والدين.

القاعدة الأولى: قاعدة الكمال:

اعترض النفاة منذ قدماء الجهمية على المثبتة بأن إثبات الصفات الإلهية على الحقيقة يستلزم أن الله كامل بغيره. وهو اعتراض واجهه أحمد بن حنبل في القرن الثالث الهجري، ثم تعمق مع النزعات الباطنية المختلفة، وتغذى من المنطق اليوناني والفلسفة الصوفية، حتى قرر الحلّي هذه الدعوى في «منهاج الكرامة»، فردها ابن تيمية في «منهاج السنة» من ستة عشر وجهًا[1]، وكتب فيها «الرسالة الأكملية»، وما زال ابن تيمية يرددها تعميقًا وتفصيلًا وتدليلًا في رسائله، حتى صاغ منها طريقًا خاصًا مستنده ومبدؤه: النقل الصحيح والعقل الصريح. ففي «التدمرية» يبين ما يميز طريق إثبات الكمال عن طريق إثبات أحد المتقابلين. هذه الطريق التي معناها: أن الله تعالى لو لم يكن موصوفًا بإحدى الصفتين المتقابلتين، كالموت والحياة، للزم اتصافه بالأخرى. بينما طريقة الكمال تعني: أن كل صفة الكمال يتصف بها المخلوق فالخالق أولى بها. وعليه، فطريق إثبات صفات الكمال بأنفسها مغاير لطريق إثباتها بنفي ما يغايرها[2]. أما في «الفرقان بين الحق والباطل»، فإن طريق الكمال هي بديل لطريق الوجوب والإمكان التي سلكها

---

(١) منهاج السنة: ١/٢٣٤ ـ ٢٣٧.

(٢) التدمرية، القاعدة السابعة: ف ٣/٨٨ وما بعدها.

الفلاسفة[1]، والتي تقوم على إثبات التنزيه بنفي التجسيم والتركيب، وهي كلمات مشتبهة مجملة لا يستقيم عليها دليل عقلي صريح.

إن أصل الاختلاف بين طريق الكمال وغيرها من الطرق يرجع إلى الأسس المنطقية والفلسفية التي تميز كل طريق منها: فطرقة إثبات أحد المتقابلين وطريقة الوجود والإمكان، تستندان إلى أصول منطقية أرسطية ذات تصور خاص عن الوجود والماهية، وما يرتبط بذلك من أنواع القياس ودرجاته، أما طريقة الكمال فتعتمد على قياس الأولى[2].

تبتدئ الأكملية بتقرير مقدمتين: أولاهما: إثبات الكمال التام لله تعالى، وذلك يستلزم نفي كل نقص عن ذاته المقدسة، وهو ما تقرر بكل البراهين القطعية: سمعية كانت أم عقلية[3]. والثانية، لها شقان: الأول: أن يكون الكمال ممتنع الوجود، فما هو ممتنع في نفسه لا حقيقة له، فضلًا عن أن يقال هو موجود أو هو كمال للموجود. والثاني: أن يكون الكمال غير متضمن لنقص يمكن انتفاؤه، فإن البعض يجعل ما ليس بنقص نقصًا[4].

على هاتين المقدمتين، وباستعمال قياس الأولى أمكن لابن تيمية صياغة قاعدة الكمال على النحو التالي: «كل كمال ثبت للمخلوق فالخالق أحق بثبوته منه إذا كان مجردًا عن النقص، وكل ما ينزه عنه المخلوق من نقص وعيب، فالخالق أولى بتنزيهه عنه»[5]. ويؤدي هذا إلى نتيجتين عقديتين هما:

أ ـ أن الكمال أمور وجودية، فالأمور العدمية لا تكون كمالًا[6]، ولهذا

---

(١) الفرقان بين الحق والباطل: ف ١٣/١٦٤ ـ ١٦٨.

(٢) نفسه، ١٦٤، منهاج السنة: ١/١٩٤.

(٣) الأكملية: ف ٦/٧١ ـ ٨٤، وينظر منهاج السنة: ١/١٩٤ ـ ١٩٥.

(٤) نفسه، ٨٥ ـ ٨٧.

(٥) نفسه، ٨١.

(٦) منهاج السنة: ١/١٩٤.

وصف القرآن الكريم الأصنام بسلب صفات الكمال، كعدم التكلم والفعل وعدم الحياة. فمن نفى الصفات عن الله تعالى فقد جعله من جنس الأصنام الجامدة[١]. فصفات الله تعالى إذن كلها حقيقة (لا مجاز) وهو «ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، وكل ما أوجب نقصًا أو حدوثًا فإن الله منزه عنه حقيقة»[٢]. ينطبق هذا على جميع أنواع الصفات والأسماء والحال التي نازع فيها النفاة، فكلها إذا أضيفت إلى الله عزّ وجل كانت صفات كمال. وأما القول بأن الذات المجردة كاملة بغير هذه الصفات، وأنه لو قامت بالله صفات وجودية لكان مفتقرًا إليها، فإنه مبني على القول بالوجود الخارجي للماهيات المجردة[٣]. وقد سبق إبطال ذلك في قواعد اللغة والمنطق.

ب ـ أن قاعدة الكمال ليست من قياس الغائب على الشاهد، بل من قياس الأولى، وهما مختلفان مادة وصورة. لذا، فقاعدة الكمال تقتضي نفي المماثلة[٤] بين الخالق والمخلوق. يدل على هذا القولُ بنسبية الكمال في عالم الشهادة، عند ابن تيمية، إذ «من الكمالات ما هو كمال للمخلوق، وهو نقص بالنسبة إلى الخالق، وهو كل ما كان مستلزمًا لإمكان العدم عليه المنافي لوجوبه وقيوميته، ومستلزمًا للحدوث المنافي لقدمه، أو مستلزمًا لفقره المنافي لغناه»[٥]. على أنه إذا كان الكمال والنقص من الأمور النسبية، فإن الكمال النسبي (المقرون بالنقص) إنما هو للمخلوق دون الخالق، والرب يستحق الكمال الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه[٦]، ولا يماثله فيه

(١) الأكملية: ف٦/٨٢ ـ ٨٤.
(٢) الحموية الكبرى: ف٥/٢٦.
(٣) نفسه، ٩٥ ـ ١٠١.
(٤) الأكملية: ف٦/٨٨ وما بعدها.
(٥) نفسه، ٨٧.
(٦) نفسه، ١٣٧.

شيء على الإطلاق[١]. وبناء على ذلك، يتتبع ابن تيمية صفات المحبة والفرح والغضب... فما فيها من معاني نقص تناسب المخلوق فالله تعالى منزه عنها، وما فيها من معاني الكمال فهي لله تعالى في أسمى درجات الأكملية[٢]. وهذا موقف يتناسق مع باقي القواعد اللغوية والمنطقية وباقي أصول العقيدة عند ابن تيمية: لا مجاز في الأسماء والصفات، بل كل شيء حقيقة تليق بالعالم الذي تطلق عليه، وحسب السياق اللفظي والمعنوي الذي وردت فيه.

القاعدة الثانية: نفي المماثلة:

لا يكاد يخلو نص عقدي لابن تيمية من ذكر لهذه القاعدة حتى جعلها بعض الدارسين القاعدة الوحيدة في مذهبه[٣]، وأساسًا مكينًا من أسس النقد في منهجه[٤]. ويرى لاووست ـ خطأً ـ أن ابن تيمية أخذ هذه الفكرة عن جهم بن صفوان وأدخلها في مذهبه[٥]، مع أنه جعل هذه القاعدة بمثابة وضع مبدئي أساسي «مقرر في أصفى منابع المذهب الحنبلي (...) وهي التي نجدها عند أقدم من ألف في العقائد، أمثال مالك...»[٦].

جعل ابن تيمية نفي المماثلة قاعدة في «التدمرية»، وأساسًا في فهم آيات الصفات في «الحموية الكبرى» و«شرح حديث النزول» و«القاعدة المراكشية» وغيرها، ثم خصص لها رسالة «تفسير أبيات في المباينة»، وجعل منها ـ

---

(١) نفسه، ١٣٩.
(٢) نفسه، ١٠٩ ـ ١٢٤.
(٣) أصول الإسلام...، لاووست: ٦.
(٤) الفكر الإسلامي في تطوره، محمد البهي: ٣٥.
(٥) أصول الإسلام...، لاووست: ٧.
(٦) نفسه، ٦.

هناك ـ فصلًا حاسمًا بين أهل الإثبات وأهل التعطيل: فقد كان النفاة يتهمون مثبتة الصفات بأنهم مشبهة بمخالفتهم التنزيه الذي يقتضي نفي المماثلة، فبرهن ابن تيمية على العكس: وهو أن نفي الصفات هو أقبح صور المماثلة! إنه تشبيه للباري تعالى بالجمادات أو المعدومات أو الممتنعات.

لقد أجمع السلف على إثبات الأسماء والصفات، وأنها حقيقة في الخالق والمخلوق دون أن يستلزم ذلك تماثلًا بينهما، فالله موجود حقيقة، والعبد موجود حقيقة، وليس هذا مثل هذا. والله تعالى له ذات حقيقة والعبد له ذات حقيقة، وليست ذات الله كذوات المخلوقات[1]، وكذلك في باقي الصفات تبعًا لأصل الاطراد. فمن أنكر أن تكون الصفات الإلهية حقيقة، وادعى أنها مجاز، فإنما أنكره لسببين[2]: الأولى جهله مسمى الحقيقة، فيظن أن إطلاق ذلك يقتضي أن يكون المخلوق مماثلا للخالق. والثاني: كفره وتعطيله لما يستحقه رب العالمين[3]. ورفع هذا الجهل والكفر يقتضي: أن يعلم صاحبه أن الأسماء المتواطئة لا تقتضي التماثل، واشتراكها في مسمى الحقيقة ليس معناه أن لها كلها حقيقة واحدة بالعين، فهذا مخالف للحس والعقل والشرع، وهو باطل سببه الظن بوجود الكليات في الخارج[4]. وليس في الخارج صفة في الله يماثل بها صفة للمخلوق «وإذا كان المخلوق مخالفًا بذاته وصفاته لبعض المخلوقات في الحد والحقيقة، فمخالفة الله لكل مخلوق أعظم من مخالفة أي مخلوق فرض لأي مخلوق فرض»[5].

(١) ف ١٩٨/٥ ـ ١٩٩.
(٢) نفسه، ١٩٨.
(٣) نفسه.
(٤) مسألة الأحرف...: ف ٩٦/١٢.
(٥) نفسه، ٩٧.

ولقد صاغ ابن تيمية هذه القاعدة غير ما مرة في عبارات عامة وحاسمة من خلال قواعد التأويل، كما فعل في القاعدة الخامسة من «التدمرية»: فإذا كانت أسماء الله وصفاته هي من الغائب الذي عبر عنه بألفاظ «متشابهة»، تشبه معانيها ما نعلمه في الدنيا إذ «الإخبار عن الغائب لا يفهم إن لم يعبر عنه بالأسماء المعلومة معانيها في الشاهد، ويعلم بها ما في الغائب بواسطة العلم بما في الشاهد، مع العلم بالفارق المميز»(١)؛ فإن نفس الحقيقة المخبر عنها هي من التأويل الذي لا يعلمه إلّا الله(٢). فمن تدبر ذلك، ووعى طبيعة الأسماء المتواطئة، عرف مواقع زلل من اشتبه عليهم وجود الخالق بوجود المخلوق حتى قال بعضهم بوحدة الوجود أو الحلول والاتحاد، وذهب آخرون إلى نفي الصفات خشية الوقوع في التشبيه والتركيب(٣). لأجل ذلك توسع ابن تيمية في بسط قاعدة نفي المماثلة: فحدد اصطلاحاتها، ونقض أدلة المخالفين فيها، ورفع شبهة التجسيم عن القول بنفي المجاز في أبواب العقيدة.

١ ـ تحديدات اصطلاحية:

نفي المماثلة يعني تنزيه الخالق عن أن يماثل المخلوق في ذاته أو صفاته، بمقتضى قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ٩] وبمقتضى قاعدة الأكملية. وقد استعمل ابن تيمية في مواضع كثيرة لفظ المباينة تعبيرًا عن ذلك(٤). كما استعمل لفظ المفارقة(٥)، وكثيرًا ما ربط هذه

---

(١) التدمرية: ف ٥٧/٣.
(٢) نفسه، ٥٨.
(٣) نفسه، ٦٣ ـ ٦٤.
(٤) درء...: ٢٥٠/٦ ـ ٢٦٧، تفسير أبيات في المباينة: ف ٢٦٧/٥.
(٥) درء...: ١٢٤/٦.

الاصطلاحات بلفظي العلو أو الفوقية(١). وقد تتبع ابن تيمية معاني لفظ المباينة فوجدها أربعة:

* الأول: المباينةُ المقابِلةُ للمماثلة والمشابهة والمقاربة. يقال: هذا قد بان عن نظرائه، أي خرج عن مماثلتهم ومشابهتهم ومقاربتهم بما امتاز به من الفضائل. ويقال: بين هذا وهذا بون بعيد أو بين بعيد(٢).

* الثاني: المباينةُ المقابِلةُ للمحايثة والمجامعة والمداخلة والمخارجة والمخالطة، كقول عبد الله بن المبارك لما قيل له: بماذا نعرف ربنا؟ قال: بأنه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه(٣).

* الثالث: المباينةُ المقابِلةُ للمماسة والملاصقة، فهذه المباينة أخص من التي قبلها. وقد كثر تداول هذا اللفظ بهذا المعنى من قبل أهل الكلام، ولكنهم اختلفوا في تحديدها، فقيل: إنها تضاد المجاورة ولا تضاد المماسة، وقيل: بل تضادهما معًا، وقال آخرون: البعد هو المباينة والقرب هو المجاورة. وذهب بعض المعتزلة إلى أن المباينة ضد التأليف، بينما قال بعض الأشاعرة بأنها لا تضاد التأليف، والتأليف عند بعضهم: المماسة(٤)، ورأى بعض النفاة أن المباينة أريد بها عدم المحايثة والمخارجة فقط دون المخارجة(٥).

---

(١) ينظر مثلًا: درء...: ٦/٨٧ ـ ٢٦٧.
(٢) تفسير أبيات في المباينة: ف ٥/٢٩٧. وينظر مادة: بين، في: معجم مقاييس اللغة: ١/ ٣٢٧، لسان العرب: ١٣/٦٢ ـ ٦٣.
(٣) نفسه، ٢٧٩ ـ ٢٨٠.
(٤) ينظر تفاصيل هذه المقالات في الشامل في أصول الدين، الجويني (كتاب التوحيد)، تح: النشار، ط المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٢، ص٤٥٥ ـ ٤٧٨.
(٥) تفسير أبيات في المباينة: ف٥/٢٨٠.

* الرابع: إذا وصف المعدوم بمثل هذه المباينة، كان ها هنا معنى آخر لها، فيقال: إن المعدوم مباين للموجود بهذا الاعتبار[١].

وهكذا «إذا عرف أن المباينة قد يريد بها الناس هذا وهذا، فلا ريب أن المعنى الأول ثابت باتفاق الناس، فإنهم متفقون على أن الله تبارك وتعالى ليس له مثل من الموجودات (...) وأنه أعظم وأكبر من أي يكون مماثلًا لشيء من المخلوقات أو مقاربًا له في صفاته»[٢]. وكذلك المباينة بالمعنى الثاني، إذ نفيها يستلزم الحلول والاتحاد[٣]. كما أن المباينة بالمعنى الثالث تستلزم الملاصقة والمماسة، وهما اصطلاحان كلاميان، لذلك فالسلف والأئمة لم يتعرضوا في المباينة لإثبات ملاصقة ولا نفيها[٤]، وكذلك الأمر في المعنى الرابع، فإن المتكلمين والفلاسفة اختلفوا فقال بعضهم بشيئية المعدوم، وقال بعضهم بمباينته للموجود، وذهب أصحاب وحدة الوجود إلى وحدة الموجود والمعدوم...

يتبين إذن، أن أصفى معنى للمباينة هو ما صار عليه السلف والأئمة، وهو المذهب الذي يقتضي إثبات أسماء الله وصفاته على الحقيقة، لا على المجاز، مع عدم مماثلتها للمخلوقين[٥].

٢ ـ نقض أدلة نفاة المباينة:

لقد انتهى أمر كثير من أهل الكلام والفلسفة والتصوف إلى نفي المباينة إما بمنطوق مذهبهم أو بلازمه، ذلك على اتجاهين: أحدهما كلامي وفلسفي

---

(١) نفسه.
(٢) نفسه، ٢٨٠ ـ ٢٨١.
(٣) نفسه، ٢٨١.
(٤) تفسير أبيات في المباينة: ف ٥/٢٨٠.
(٥) درء...: ٦/٢٥٠ ـ ٢٦٧.

يقول: إن الله واجب الوجود لا محايث ولا مباين. والثاني: اتجاه صوفي حلولي يقول: إن الله والعالم شيء واحد، وهو إنما ظهر في الأشياء حقيقة واحتجب بها مجازًا.

٢ ـ ١ ـ الموقف الكلامي والفلسفي:

نظرًا لارتباط لفظ المباينة بصفتي العلو والفوقية، فقد ذهب نفاة الصفات إلى القول بنفي المباينة خشية الوقوع في القول بالجهة والتحيز والجسمية على زعمهم. فأثبتوا واجب الوجود لا محايثًا ولا مباينًا(١)، وقد نبه ابن تيمية على مجامع مقالات الناس في هذا المقام، وبرهن على أن تقسيم الموجود إلى مباين ومحايث هو ضرورة عقلية وفطرية، وأن جميع الناس يلزمهم القول بهذه القضية: وهو امتناع وجود موجودين ليس أحدهما داخلًا في الآخر، ولا خارجًا عنه، ولا مباينًا ولا محايثًا(٢). ينطبق هذا على وجود الله تعالى، وعلى كل موجود ادعى فيه متكلمون مثل هذه الدعوى، كالحال التي عرفها بعض الأشاعرة بأنها صفة لموجود غير متصفة بالوجود ولا بالعدم، فلا هي موجودة ولا هي معدومة، ولا هي توصف بصفة ما(٣)، لقد لاحظ ابن تيمية أن كل أدلة من يدعي ذلك تدور على حجج سوفسطائية(٤)، وعلى ادعاء الوجود الخارجي للمقدرات الذهنية، والقدح في الضروري بالنظر(٥). هذا، مع أن أئمة النظر والكلام، والأئمة الكبار

---

(١) تفسير أبيات في المباينة: ف ٥/٢٧٠ وما بعدها.
(٢) نفسه، ٢٨٤.
(٣) ينظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الجويني، تح: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، القاهرة، ١٩٥٠، ص٨٠، نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني، تح: ألفريد جيوم، مكتبة المثنى، بغداد، د.ت، ص١٣٣.
(٤) تفسير أبيات في المباينة: ف ٥/٢٩٠.
(٥) نفسه، ٢٩٢ ـ ٢٩٣، ٢٩٦، ٣٠٠ ـ ٣٠٢.

الأعلام، وعامة المشهورين بالعقل والعلم قد أقروا بأن ادعاء موجود لا محايث ولا مباين، ادعاء معلوم الفساد بالضرورة(١).

لقد بين ابن تيمية بعض المتعلقات العقدية للمباينة كالعلو والفوقية والمعية في فصل من «تفسير أبيات في المباينة»، من خلال حوار الإمام أحمد بن حنبل في «الرد على الجهمية والمعطلة»، وعبد العزيز المكي(٢) الشافعي في «الحيدة» مع فرقة الجهمية. ومحصول كل ذلك: أن السلف والأئمة بينوا بالعقل الصريح والفطرة البديهية، والنصوص الصحيحة أن الله تعالى بائن عن خلقه، مستو على عرشه، ثم ردوا علم الكيفية إلى الله تعالى. أما ما لا يكون داخلًا في الشيء ولا خارجًا عنه فإن ذلك صفة المعدوم الذي لا وجود له(٣). فثبت على هذا أن نفي المماثلة المصرح به في الجزء الأول من آية الشورى(٤) يتلازم مع إثبات الصفات على الحقيقة معبر عنه في تمامها. فهو إذن إثبات مفصل ونفي مجمل. وأما المعطلة الجهمية، متكلمهم ومتفلسفهم، فقد أخبروا بإثبات مجمل ونفي مفصل(٥).

٢ ـ ٢ ـ موقف أهل الحلول والاتحاد:

لقد كان دعاة هذا الاتجاه يقولون: «إن الله ظهر في الأشياء حقيقة

---

(١) نفسه، ٣٩٣ ـ ٣٩٦.

(٢) عبد العزيز المكي الكناني الشافعي: فقيه متكلم، ناظر المريسي في خلق القرآن، وإليه ينسب كتاب «الحيدة والاعتذار في رد من قال بخلق القرآن»، ونفى السبكي هذه النسبة. ترجمته في: طبقات الشافعية، ١/٢٦٥ ـ ٢٦٦، تاريخ بغداد: ١٠/٤٤٩ ـ ٤٥٠، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الذهبي، تح: علي البيجاوي، دار إحياء الكتب العربية، ط١، س١٣٨٢هـ/١٩٦٣م، ٢/٦٣٩، معجم المؤلفين، محمد رضا كحالة، مكتبة المثنى، ودار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، ٥/٢٦٣.

(٣) تفسير أبيات في المباينة، ف٥/٣١٠، ٣٢٠.

(٤) وهي قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ٩].

(٥) درء..: ٥/١٦٣.

واحتجب بها مجازًا، فمن كان من أهل الحق والجمع شهدها مظاهر ومجالي، ومن كان من أهل المجاز والفرق شهدها ستورًا وحجبًا»[(١)]، فرد ابن تيمية ذلك برسالة «الحجج العقلية والنقلية فيما ينافي الإسلام من بدع الجهمية والصوفية»، وبين أصول هذا القول الفاسد، والمذاهب التي تدور عليه، ومواقع التناقض والاضطراب والزلل فيه، ورد ضلال هؤلاء إلى كونهم «لم يعرفوا مداينة الله لمخلوقاته وعلوه عليها، وعلموا أنه موجود، فظنوا أن وجوده لا يخرج عن وجودها، بمنزلة من رأى شعاع الشمس فظن أنه الشمس نفسها»[(٢)]. وهذا قول ابتدعته الجهمية المنكرة للمباينة[(٣)]، وبلغ ذروته مع ابن عربي وأضرابه.

لقد كان ابن تيمية مدركًا للخلفيات العقدية والسياسية التي يخفيها القول بوحدة الله والعالم عند التيار الباطني. هذا التيار الذي انتهى في القرن السادس والسابع إلى مواقف مؤيدة للهجوم التتري على البلاد الإسلامية. ولذلك جزم ابن تيمية بأن «ظهور مثل هؤلاء أكبر أسباب ظهور التتار»[(٤)]. ونظرًا لاجتياح النزعة الباطنية علم الكلام المتأخر، فقد رأى ابن تيمية أن الرد على هذه النزعة هو من أول الأولويات في مواجهاته الفكرية، واتخذ من قاعدة نفي المماثلة سبيلًا إلى هذه المواجهة مع دعاة الباطنية التي ترى

---

(١) الحجج العقلية والنقلية...، ف٢/٢٨٦. والقول نسبه سائلُ ابن تيمية إلى شخص سماه نجم الدين ابن اسرائيل، وهو محمد بن سوار بن إسرائيل الشاعر الصوفي الشيباني المعروف بنجم الدين ابن إسرائيل، صحب الشيخ الحريري واقتدى به، وسلك في النظم طريق ابن الفارض، وحذا حذوه في الاتحاد، وسمع من شهاب الدين السهروردي كتابه عوارف المعارف ولبس منه الخرقة. ترجمته في لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط٣، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ج: ٥ ص١٩٥.

(٢) نفسه، ٢٩٧.

(٣) نفسه، ٢٩٧ ـ ٢٩٩.

(٤) من: رسالة إلى نصر المنبجي: ف٢/٤٧٥.

أن الله هو الأشياء على الحقيقة، واحتجابه بها مجاز، وأن العالم هو صورة الحق وهويته «وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلًا فحد الألوهية عنه بالحقيقة لا بالمجاز»(١) أي أنه لو قيل: إن الله هو الحق والخلق معًا، لكان هذا حدًّا حقيقيًا لا مجاز فيه، كما لو قيل: إن الإنسان جسد وروح. لذلك هاجم ابن تيمية وحدة الشهود في «الرد على المنطقيين» وفي «السبعينية»، واعتبرها دجلًا وكذبًا(٢)، ورأى أنها تؤول إلى موقف تعطيلي للذات الإلهية، لأن الصوفية يقولون: إن أعلى مقامات الشهود هو شهود الذات مجردة عن الصفات، وذات مجردة عن الصفات هي في الحقيقة غير موجودة(٣). كما بين أن تقسيمهم للعوالم ليس من دين المسلمين، إذ كل ما سوى الله مخلوق عند المسلمين، والله تعالى خالق كل شيء(٤).

إذن، فقول القائل: إن الله ظهر في الأشياء حقيقة واحتجب بها مجازًا خطأ شنيع، «فإنه إن كان الظاهر غير الظاهر، فقد ثبت الفرق بين الرب والعبد، وإن لم يكن أحدهما غير الآخر فلا يتصور ظهور ولا احتجاب»(٥). ثم إن قولهم: ««فمن كان من أهل الحق شهدها مظاهر ومجالي، ومن كان من أهل الفرق شهدها ستورًا وحجبًا»، كلام ينقض بعضه بعضًا: فإنه إن كان الوجود واحدًا، لم يكن أحد الشاهدين غير الآخر، ولم يكن الشاهد غير المشهود»(٦). وطفق ابن تيمية يبين تناقضات القوم، واستحالة وحدة في الخارج بين موجودين مخلوقين، فكيف بوحدة بين الخالق والمخلوق؟!

---

(١) بغية المرتاد: ٢١٥.
(٢) نفسه.
(٣) الرد على المنطقيين: ٥١٨.
(٤) نفسه، ١٩٦ ـ ١٩٧.
(٥) الحجج العقلية والنقلية..: ف ٢/٣٠٤.
(٦) نفسه، ٣٠٥.

ويقول: «فإذا كان وجود الفلك مباينًا مخالفًا لوجود الذرة والبعوضة، فوجود الخالق تعالى أعظم مباينة لوجود كل مخلوق لمباينة وجود ذلك المخلوق لوجود مخلوق آخر»(١). وسبب تناقض هؤلاء: «أنهم أصحاب خيال وأوهام، يتخيلون في نفوسهم أمورًا (...) فيظنونها ثابتة في الخارج، وإنما هي من خيالاتهم، والخيال الباطل يتصور فيه ما لا حقيقة له. ولهذا يقولون: أرض الحقيقة هي أرض الخيال»(٢). ولذا كان قوله منتسبًا أيضًا إلى السفسطائية(٣).

في هذه الفلسفة الاتحادية، لم يعد المجاز وجهًا جماليًّا أرقى من الحقيقة، بل هو علامة نقص وقصور: فأهل المجاز هم أهل الفرق الذين يشهدون الأمور ستورًا وحجبًا. والظن بهذا التصور أنه مستمد من تعاليم أفلاطون وأفلوطين، وإلى هذا يذهب بعض الدارسين، فإننا «إذا أردنا أن نرجع إلى الأصل في افتراض إمكان التفسير عن طريق الرمز والإشارة فسنصل أخيرًا إلى أروقة أفلاطون الإلهية ومذهبه المثالي»(٤)، فهذه الفلسفة ترى في العالم المحسوس: عالم التشبيه والمجاز، وظلًّا لعالم الغيب، وتجليًا من تجلياته. أما عالم الغيب فهو عالم الحقيقة الباطنة، والكشف طريق إدراكها، «فجعلوا الحقائق تتبع الكشف والاعتقاد»(٥). وهكذا اشتبه على الصوفية وجود الخالق بوجود المخلوق، فوقعوا في المماثلة بينهما(٦).

---

(١) نفسه، ٣٥٠.
(٢) نفسه، ٣١٢.
(٣) ف ٢/٩٨.
(٤) مذاهب التفسيرالإسلامي، جولدتسهر، تح: عبد الحليم النجار، دار اقرأ، ط٢، ١٩٨٣، ص٢٠٤. وينظر: الإمام ابن تيمية... الجليند: ص٢٠٢ وما بعدها.
(٥) ف٢/٩٩.
(٦) التدمرية: ف٣/٦٣.

٢ ـ ٣ ـ نفي المجاز وقضية التجسيم:

لاح لأهل الكلام أن التنزيه الإلهي يتوقف على نفي الجسمية عنه، فجردوا لذلك الأدلة، وتدافع بعضهم ببعض، كل يبطل حجج خصومه وينصر حجته على مذهبه. وكإن مما اعتقده مثبتو المجاز أن نفي المجاز عن الصفات الخبرية وقوع في القول بالتجسيم والجهة والتحيز والتركيب... وكل ذلك يطعن في نفي المماثلة. وقد واجه ابن تيمية محنًا جمة بسبب هذه المسألة، كما تشهد على ذلك مناظراته مع خصومه الذين اتهموه ـ وما زالوا[1] ـ بالقول بالتجسيم بسبب نفيه المجاز عن الصفات. وقد رد الرجل ذلك من زاوية قاعدة في المماثلة، وعلى أساس نظراته اللغوية والمنطقية، ونقض أدلتهم من خلال المقامات التالية:

المقام الأول: صعوبة التحديد وتهافت الأدلة:

إن ألفاظ الجسم والجهة والتركيب والتشبيه... ألفاظ مبتدعة فيها اشتباه وإجمال، ولهذا تجدهم يختلفون في إثبات الجسم أو نفيه[2]، وفي تحديد ماهيته: هل هو ما كان له الأبعاد الثلاثة، أم هو القائم بنفسه؟ وهل هو الشيء، أم الموجود، أم الذي يماس غيره من إحدى جهاته، أم هو المتألف والمؤلف؟ وهل هو مؤلف من الجواهر المفردة، أم من المادة والصورة، أم لا من هذا ولا من هذا؟[3]

وبسبب اضطراب أهل النظر في ذلك تنازعوا أيضًا في الأدلة على نفي

---

(١) ينظر مثلًا: ابن تيمية ليس سلفيًا، منصور عويس: ٤٢ وما بعدها، التشكلات الأيديولوجية في الإسلام، بنسالم حميش: ١٥٦.

(٢) شرح حديث النزول، ٣١، ٦٩، ٨٨، درء...: ١٠/٣٠٩ ـ ٣١٦، ف ٥/٢٦٤ ـ ٢٦٦، تفسير أبيات في المباينة: ف ٥/٣٠٥ ـ ٣٠٧.

(٣) شرح حديث النزول: ٦٩، درء..: ١٠/٣١٠ ـ ٣١٥. وينظر: الشامل للجويني: ٤٠١ ـ ٤٠٢، الكليات للكفوي: ٢/١٥٧ ـ ١٦١.

الجسمية وسلكوا في ذلك طرقًا طويلة متشعبة وباطلة غالبًا[١]. وكل طائفة تقدح في دليل الأخرى: الفلاسفة يقدحون في دليل المعتزلة على نفي الجسم والتحيز ونحو ذلك[٢]، والأشاعرة حرروا فصولًا في مصنفاتهم عن عجز المعتزلة عن نصب الأدلة على نفي الجسمية[٣]، وأئمة النظر كالغزالي وغيره طعنوا في أدلة الفلاسفة، ثم من الفلاسفة من دافع عن القول بالجهة والفوقية والعلو كابن رشد الذي جعل إبطالَ قاعدة الجهة إبطالًا للشرائع، وإثباتَها واجبًا بالشرع والعقل[٤]، مع أنه نفى الجسمية في مواضع أخرى بعد أن زيف حجج خصومه على نفيها بحجج أشد زيفًا وفسادًا[٥]. وهكذا لم يتفق أهل الكلام والفلسفة على معنى الجسمية والتجسيم، وتهافتوا في أدلتهم على نفيها أو إثباتها، فكيف يقال: إن إثبات الصفات على أنها حقائق لا مجازات يقتضي تجسيمًا، فيطعن في ألفاظ الشرع وإجماع الأمة بمجرد لفظ مشتبه مجمل؟!

المقام الثاني: مقالاتهم في الجسم بدعة في اللغة والشرع وفساد في العقل:

فمن حيث اللغة: يتتبع ابن تيمية مفهوم الجسم عند أهل اللغة كالجوهري والأصمعي وغيرهما، وفي القرآن الكريم وشعر العرب[٦]، ويرد على من جعل الجسم في لغة العرب هو المؤلف أو المركب من الجواهر

---

(١) درء: ٣١٦/١٠.

(٢) تفسير أبيات في المباينة: ف٥/٢٩٠.

(٣) نفسه، وينظر مثلًا: الشامل للجويني، ٤١٤ ـ ٤١٩.

(٤) درء..: ٢١٦/٦.

(٥) درء...: ٢١٤/٦.

(٦) شرح حديث النزول: ٧٠ ـ ٧٢، تفسير سورة الإخلاص: ٦٨ ـ ٦٩. وينظر مادة جسم في: العين، للخليل: ٦٠/٦، معجم مقاييس اللغة لابن فارس: ٤٥٧/١، القاموس المحيط: ٩٠/٤.

المفردة... فإن أهل اللغة لم يعتبروا ذلك ولا قال أحد منهم به لأن «المعنى المشهور في اللغة لا يكون مسماه ما لا يفهمه إلّا بعض الناس»[١]. وينتقد موقف الكرامية الذين وصفوا الرب بأنه جسم، كما ينتقد موقف النفاة الذين خطَّئوا الكرامية في تسميتهم كل ما هو قائم بنفسه أو ما هو موجود جسمًا من جهة اللغة[٢]، ويرى «أن كلا الطائفتين مخطئة على اللغة: أولئك الذين يسمون كل ما هو قائم بنفسه جسمًا، وهؤلاء الذين سموا كل ما يشار إليه وترفع إليه الأيدي جسمًا»[٣].

أما من جهة الشرع: فإنه «لم ينقل عن أحد من الأنبياء ولا الصحابة ولا التابعين أن الله جسم، وأن الله ليس بجسم، بل النفي والإثبات بدعة في الشرع»[٤]، فإن السلف كانوا «يراعون لفظ القرآن والحديث فيما يثبتونه وينفونه في الله من صفاته وأفعاله، ولا يأتون بلفظ محدث مبتدع في النفي والإثبات، بل كل معنى صحيح داخل فيما أخبر به الرسول ﷺ. والألفاظ المبتدعة ليس لها ضابط، بل كل قوم يريدون بها معنى غير المعنى الذي أراده أولئك، كلفظ الجسم والجهة والحيز والجبر ونحو ذلك، بخلاف ألفاظ الرسول، فإن مراده بها يعلم كما يعلم مراده بسائر ألفاظه»[٥].

أما من جهة العقل: فإن ابن تيمية يحرر أصل النزاع في هذه المسألة، ويستخلص أن سائر ما وصف به الجسم عند المتنازعين فاسد في العقل، فكل ما ادعوه من تعريفات وحجج ينكرها أكثر عقلاء بني آدم، لأنها تنطلق

---

(١) شرح حديث النزول: ٧٢.

(٢) نفسه، ٧٥، ٧٦.

(٣) نفسه، ٧٦، درء..: ١٠/٣١٤.

(٤) شرح حديث النزول: ٨٠.

(٥) نفسه، ٧٨ ـ ٧٩. وينظر ف٥/٢٦٤ ـ ٢٦٥، تفسير سورة الإخلاص: ٩٤، ٩٨ ـ ٩٩.

من «مقدمات ممنوعة عند جماهير العقلاء، وفيها من تغيير اللغة والمعقول ما دخل بسبب هذه الأغاليط والشبهات، حتى يبقى الرجل حائرًا»(١).

المقام الثالث: التجسيم والمباينة:

يربط ابن تيمية القول في الجسم والجهة والتركيب ونحو ذلك بقاعدة نفي المماثلة مقارنًا بين النفاة والمثبتة، موازنًا بينهما: فإذا فسر المثبت تلك الألفاظ بما يقتضي مماثلة الخالق للمخلوق كان قوله باطلًا، واقتضت قاعدة نفي المماثلة نفي تلك الألفاظ(٢). فإذا قال النافي: إثبات المباينة يقتضي القول بالجهة والتحيز والتجسيم والتركيب وذلك محال، قيل: بل نفي المباينة هو الباطل، فإذا كان نفي الجهة والتحيز والجسمية ملزومًا لنفي المباينة كان ذلك النفي باطلًا(٣)، إذ لا يجوز ترك الحق الذي دل عليه صحيح المنقول وصريح المعقول لمجرد التسمية بتلك الألفاظ المجملة.

لقد كان ابن تيمية ميالًا إلى رفع النزاع بين المسلمين، لذلك يرى أنه: ما دام المثبت والنافي يتفقان على أن الله لا يفرَّق ولا يُرَكَّب، فإنهما إن تنازعا في كونه فوق العرش، وفي إثبات علمه ورحمته... فالصواب مع المثبت، وإن تنازعا في كون تلك الصفات تماثل صفات المخلوقين كان الصواب مع النافي(٤).

إن ابن تيمية يسير على أصله في استفصال أصحاب الاصطلاحات المحدثة عن مقصودهم بها قبل الحكم عليها نفيًا أو إثباتًا، ويرى أن تسمية الله عقلًا أو عشقًا عند الفلاسفة والصوفية بدعة وضلالة، وليس ذلك أولى

---

(١) شرح حديث النزول: ٧٤.
(٢) تفسير أبيات في المباينة: ف٥/٣٠٥.
(٣) نفسه، ٣٠٦.
(٤) درء...: ٣١١/١٠.

من تسميته جسمًا، فكلها عبارات ناقصة ينزه الله عنها[١]. ولم يقرر السلف فيها نفيًا ولا إثباتًا[٢].

المقام الرابع: إثبات المجاز ونفي الصفات يستلزمان التشبيه والحشو:

لبّس أهل التأويل، وفي مقدمتهم القرامطة والباطنية على الناس بلفظ التشبيه[٣]، وظنوا أن القول بأن الصفات حقيقة في الخالق يلزم منه مشابهته للحوادث، فوجب اعتبارها مجازًا، ووصفوا غيرهم على هذا الأصل بأنهم مشبهة وحشوية... وذهب فريق من المثبتة إلى جعل الصفات والأسماء حقائق، وفهموا أن الحقيقة هي ما تدركه الحواس. وكما انتقد ابن تيمية الفريق الأول فقد انتقد أيضًا الموقف المغالي لهؤلاء المثبتة، وتعللهم بأحاديث موضوعة، وترويجهم لأمور «من أعظم المنكرات والكفران»[٤]، ولكتب تتضمن «الافتراء على الله ورسوله»[٥]. وهؤلاء موجودون في كل الطوائف المحسوبة على الحنابلة والمالكية والشافعية وغيرهم. وأصل غلطهم هو نفس أصل غلط الآخرين، وهو: اعتقاد الجميع أن الحقيقة لها صورة واحدة هي ما يدركونه في الشاهد، ويقيسون عليها الوجود الغائب، مع أن مجال الإلهيات لا يصح فيه قياس الغائب على الشاهد بل قياس الأولى القائم على نسبية الحقيقة وتنوعها. فإذا تبين هذا، أمكن الإقرار بالأسماء والصفات على الحقيقة لا المجاز دون أن يستلزم ذلك الوقوع في المماثلة. فما دامت الأسماء متواطئة تقتضي تنوع الحقائق: فإذا سمي الخالق بما يسمى به المخلوق لم يلزم المماثلة أصلًا[٦].

---

(١) نفسه، ٣١٠.
(٢) ينظر مثلًا: التدمرية: ف ٣/٤١ ـ ٤٢، ف ١٧/٣٤٣ ـ ٣٤٨، ف ٥/٣٠٥.
(٣) درء...: ٥/١٨٢.
(٤) نفسه، ١٨٦.
(٥) ف ٤/١٤٥.
(٦) نفسه.

تلك طريقة السلف: إثبات بلا تشبيه وتنزيه بلا تعطيل[١]، وأما من حاد عنهم من النفاة أهل التأويل، فإنهم يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفصيل، ولا يثبتون إلّا وجودًا مطلقًا عند التحصيل[٢]، وجودًا «يقدره الذهن كما يقدر سائر الممتنعات»[٣]. وأصل مقالاتهم جميعًا مقالة الجهمية الذين ينفون حقائق أسماء الله الحسنى ويجعلونها مجازًا، أو مقصودًا بها غيره، أو لا يعرف معناها[٤].

إذن، فأصل دعوى المجاز في الأسماء والصفات والأفعال الإلهية: ظنهم أن الظاهر من تلك الألفاظ التمثيل. وقد خصص ابن تيمية لهذه المسألة القاعدة الرابعة من «التدمرية» فقال: إن هناك أربعة أنواع من المحاذير يقع فيها صاحب هذا الظن، وهي[٥]:

ظنه المماثلة: حيث مثل ما فهمه من النصوص بصفة المخلوقين.

تعطيل النصوص: إذ يعطل ما أودع الله ورسوله من إثبات معاني الصفات اللائقة بجلال الله تعالى.

تعطيل الصفات: إذ ينفي تلك الصفات عن الله عزّ وجل بغير علم.

الوقوع في تمثيل أقبح: إذ «يصف الرب بنقيض تلك الصفات، من صفات الأموات والجمادات، أو صفات المعدومات، فيكون قد عطل به

---

(١) شرح حديث النزول: ٩.
(٢) التدمرية: ف٣/٤.
(٣) نقد مراتب الإجماع، ابن تيمية (مع مراتب الإجماع لابن حزم ومحاسن الإسلام لأبي عبد الله البخاري)، مكتبة المقدسي، القاهرة، ١٣٥٧هـ، ص١٧٢.
(٤) درء...: ١٨٦/٥.
(٥) التدمرية: ف ٤٨/٣ ـ ٥٣.

صفات الكمال التي يستحقها الرب (...) فيجمع في كلام الله وفي الله بين التعطيل والتمثيل»[١].

أما كيف يكون النفاة ـ مثبتو المجاز ـ مشبهة؟ فإن ابن تيمية ما فتئ يوضح ذلك في رسائل عديدة، وجعله قوام رسالة بكاملها برهن فيها على أن أهل الكلام والفلسفة هم أحق بالحشو والتشبيه من غيرهم[٢]. فطبقا لأصل الاطراد: يلزم النافي لبعض الصفات أن يكون مشبهًا فيما أثبته منها، فمن قال: أنفي الصفات والأسماء كلها ولا أُسَمِّي الله حيًّا ولا عالمًا ولا قادرًا ولا متكلمًا إلّا مجازًا... قيل له: فيلزمك التجسيم والتشبيه في كونه موجودًا واجبًا بنفسه قديمًا فاعلًا[٣].

كل وجه من وجوه الإثبات على هذا الأصل الفاسد هو تشبيه وتجسيم. ولهذا، عارض ابن تيمية بشدة «نزعة التشبيه العقلانية الموجودة في الفلسفة»[٤]. واستخلص أن من فر من إثبات الصفات خوفًا من التشبيه وقع فيما فر منه[٥]. ومن ثم، قسم ابن تيمية المشبهة إلى قسمين[٦]: أولهما: المؤولة والمفوضة، الذين ظنوا أن الظاهر من نصوص الأسماء والصفات هو التمثيل والتشبيه، واعتبروها مجازًا، ومالوا إلى التأويل أو التفويض. والثاني: غلاة أهل الإثبات: الذين مثلوا الله بخلقه، فرارًا من مقالة التعطيل.

---

(١) نفسه، ٤٩.

(٢) هذه الرسالة هي جزء من كتاب نقض المنطق، ونشرت ضمن مجموع الفتاوي: ٤/١ ـ ١٩١.

(٣) ينظر تفصيل ذلك في: شرح حديث النزول: ٢٥ ـ ٢٦، الفرقان بين الحق والباطل: ف ١٣/١٦٤ ـ ١٦٦.

(٤) أصول الإسلام...، لاووست: ٧.

(٥) شرح حديث النزول: ٢٣.

(٦) نفسه، ١١٣ ـ ١١٤.

لقد أعاد ابن تيمية قراءة اصطلاح «الحشوية» و«المجسمة» قراءة جديدة، وبين حقيقة مذهب السلف، وجزم بأن الفلاسفة والمتكلمين هم من أعظم بني آدم حشوًا وقولًا للباطل في المسائل العقدية أو في الدلائل عليها[١]، بخلاف مذهب السلف الذي يقوم على وصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل، ولا تكييف ولا تمثيل[٢]. فهو مذهب يقوم على جعل الصفات والأسماء حقيقة لا مجازًا، دون أن يلزم من ذلك تشبيه ولا مماثلة، لأن نكتة الموضوع مبنية على قيدين:

* تنوع الحقيقة: وقد سبق بيانه.

* استحالة التكييف: فالصفات معلومة وكيفياتها مجهولة. ولا يقصد باستحالة التكييف ما ذهب إليه البعض من التوقف والتفويض، وإنما الإيمان باللفظ مع فهم معناه مع ما يليق بالله تعالى، كالروح: نعرف صفاتها كالصعود والنزول وأنها عين موجودة غير البدن، وهي موصوفة بما نطقت به النصوص حقيقة لا مجازًا[٣]. أما معرفة تأويلها، أي كنهها الذي تؤول إليه، فقد سبق بيان استحالته في قواعد التأويل، فإن «تعريف كنه الأمور لا يمكن بمجرد العبارات»[٤].

والخلاصة، أن «ابن تيمية يثبت الصفات التي ورد بها السمع على حقيقتها لا على مجازها، وينفي عن ذلك كل معنى يوهم التشبيه والتجسيم»[٥]، بل يرى ابن تيمية ـ فيما يقول لاووست ـ أن «التجسيم كامن

---

(١) ف ٢٧/٤ ـ ٥٤.
(٢) ف ١٩٥/٥، التدمرية: ٣/٤.
(٣) الحموية الكبرى: ف ١١٦/٥، التدمرية: ف ٣/٣٠ ـ ٣٥، شرح حديث النزول: ٩٨ ـ ٩٩.
(٤) درء...: ٢٧٦/١٠.
(٥) الإمام ابن تيمية...، الجليند، ٤١٧.

في رأيه بشكل لا شعوري في أصل مذهب الجهمية الذي ينفي صفات الله، وذلك لأنه قد استحال عليهم تصور الصفات الإلهية بغير قياسها على معطيات الحواس»(١).

القاعدة الثالثة: إثبات الأخرويات وتعظيم الشرائع:

تنظم هذه القاعدة الباب الثاني في النسق العقدي لابن تيمية، كما صاغه في «التدمرية»، وهو «التوحيد في العبادات»، ويدور على الإيمان بالشرع والقدر، ويتضمن من عناصر العقيدة ما عرف في البحوث العقدية بالوعد والوعيد والقدر ونظرية النبوة والعصمة، وأسماء الإيمان والدين، والإمامة والفرقة الناجية. وصياغة القاعدة أن يقال: **نفي المجاز عن الأخرويات والأمر والنهي تعظيم لشريعة النبي ومنهج السلف.** وهي قاعدة توجه نظرة ابن تيمية في كل كتبه العقدية في باب التوحيد في العبادات، كما يتجلى من عناصره التالية:

١ ـ الوعد والوعيد:

إن الأسماء المقولة على الدنيويات والأخرويات ليست مجازًا في أي من الطرفين، بل حقيقة فيهما بما يليق بقدر كل منهما(٢)، وذلك ضد الاتجاهات الباطنية التي فسرت الأخرويات تفسيرًا مجازيًّا، واعتبرت النعيم والعذاب حقائق نفسية فقط، وضد الاتجاهات الكلامية التي نفت بعض الأخرويات دون البعض: كالرؤية والمغفرة والشفاعة(٣). لقد أثبت ابن تيمية

---

(١) أصول الإسلام...، لاووست: ١٠.
(٢) ف ٥/١١٥ ـ ١١٦، ٢٠٧ ـ ٢٠٨، الإكليل...: ف ١٣/١٧ ـ ١٨، التدمرية: ف ٣/٦٥ ـ ٦٦، شرح حديث النزول: ٢١ ـ ٢٢.
(٣) سبق عرض هذه المواقف في الباب الأول.

الحقائق الأخروية الثابتة في النصوص الصحيحة ودافع عن وجودها الحقيقي من زاويتين:

* نظرية التأويل: فإن ما نصت عليه الآيات والأحاديث الصحيحة، من وعد ووعيد: من أشراط الساعة إلى الجنة والنار وأحوالهما، كلها حقائق نفهم معانيها، ولا يعلم تأويلها إلّا الله، لأن تأويلها هو وقوعها بالفعل. إذ «ليس في الدنيا مما في الجنة إلّا الأسماء»(١).

* نفي المماثلة: فإن هذه الأسماء المقولة على هذه الدنيويات والأخرويات ليست من الأسماء المشتركة ولا من المجاز، بل هي من الأسماء المتواطئة(٢). وهذا يقتضي أن «تلك الحقائق التي في الآخرة ليست مماثلة لهذه الحقائق التي في الدنيا»(٣).

إن الإقرار بحقيقة الوعد والوعيد، أو القول بالمجاز فيهما، يتلازمان مع الإقرار بالأمر والنهي وتعظيم الشريعة: فإن الملاحدة من المتفلسفة والقرامطة ونحوهم ذهبوا إلى أن الرسل خاطبوا الناس بإظهار أمور من الوعد والوعيد لا حقيقة لها في الباطن، وإنما هي أمثال مضروبة لتفهم «حال النفس» بعد المفارقة، وما أظهروه للناس من الوعد والوعيد إنما كان لمصلحتهم في الدنيا، إذ كان لا يمكن تخويفهم وتقويمهم إلّا بهذه الطريقة(٤). ولهذا كان البارع من هؤلاء الباطنية في العلم والمعرفة يزول عنه ـ عندهم ـ الأمر والنهي، وتباح له المحظورات، وتسقط عنه الواجبات، وكذلك الشأن عند ملاحدة الصوفية الذين يجعلون فعل المأمور وترك

---

(١) ف ٢٠٨/٥. وأثر ابن عباس رواه ابن جرير في جامع البيان بصيغة «ليس في الدنيا من الجنة شيء إلا الأسماء»: م١، ج١، ص١٣٥.
(٢) التدمرية: ف٦٥/٣.
(٣) ف ٢٠٨/٥. وينظر شرح حديث النزول: ٢١، بغية المرتاد: ٩٣.
(٤) الإيمان الأوسط: ف٥٠٢/٧.

المحظور واجبًا على السالك حتى يصير عارفًا محققًا في زعمهم، وحينئذ يسقط عنه التكليف[١].

إن هذا القول في نظر ابن تيمية معلوم الفساد بالضرورة من دين الرسل، «فلو كان الأمر كذلك، لكان خواص الرسل الأذكياء يعلمون ذلك، وإذا علموه زالت محافظتهم على الأمر والنهي»[٢]، ولكان دين الأنبياء وأتباعهم من جنس دين الباطنية، «ومن المعلوم بالاضطرار أن الصحابة الذين كانوا أعلم الناس بباطن الرسول وظاهره، وأخبر الناس بمقاصده ومراداته، كانوا أعظم الأمة لزومًا لطاعة أمره، سرًّا وعلانية، (...) ومحافظة على أداء الواجب، واجتناب المحرم، باطنًا وظاهرًا»[٣]. فالإقرار بالوعد والوعيد على الحقيقة لا المجاز، يلزم عنه اتباع الأمر والنهي، وتعظيم شريعة الأنبياء.

٢ ـ القدر:

اختلفت مقالات أهل الملل والنحل في أصل الإيمان بالقدر وعلاقته بالمجاز في مسألتين: أولاهما: أيهما الفاعل حقيقة: هل العبد أم الرب؟ والثانية: ما هو أثر ذلك على الإيمان بالشرع والقدر معًا؟

لقد ناظر ابن تيمية آراء الفرق في المسألتين، وبين أن مذهب أهل السنة: أن الله قادر خالق مريد حقيقة، وأن العبد فاعل حقيقة لا مجازًا[٤]. وأوضح ذلك بتحليل لغوي وشرعي للفظ «الفعل» رفعًا للإجمال والالتباس. فلفظ الفعل، مع أنه اصطلاح شرعي، لكنْ فيه إجمال: إذ قد يقصد به نفس

---

(١) نفسه، ٥٠٢ ـ ٥٠٣.
(٢) نفسه، ٥٠٣.
(٣) نفسه.
(٤) ف ٣٩٣/٨، ٥٢١، الكيلانية: ف ٣٣١/١٢، ف ٢٣٧/١٦.

الفعل، وقد يقصد به المصدر[١]: فإن أريد به نفس الفعل، كصلاة الإنسان وصيامه ونحو ذلك؛ أي الفعل القائم بالفاعل، يكون الفعل هو المفعول أو العمل هو المعمول، ويكون قد اتحد مسمى المصدر والفعل، وإن أريد به المصدر أي الأشياء المفعولة، فهنا يكون الفعل غير المفعول. «والمقصود هنا أن القائل إذا قال: هذه التصرفات فعل الله أو فعل العبد، فإن أراد بذلك فعل الله بمعنى المصدر، فهذا باطل باتفاق المسلمين وبصريح العقل. ولكن من قال: هي فعل الله أراد به أنها مفعولة مخلوقة كسائر المخلوقات، فهذا حق»[٢]. فالأفعال هي من العبد فعلًا وعملًا، وهي من الله عزّ وجل خلقًا كسائر مخلوقاته. فإذا تبين هذا، علم أن «العبد فاعل على الحقيقة، وله مشيئة ثابتة، وله إرادة جازمة وقوة صالحة، وقد نطق القرآن لإثبات مشيئة العباد في غير ما آية (...) ونطق بإثبات فعله في عامة آيات القرآن»[٣].

ولهذا كان مذهب أهل السنة وسطًا بين القدرية والجبرية[٤]: يثبت للعبد صفات وأفعالًا، كما يثبت لله صفات وأفعالًا تليق بكماله تعالى، ويقر ما خلق الله من الأسباب والحكمة[٥]، ويحمل الإنسان مسؤولية معاصيه وذنوبه. أما تكليف ما لا يطاق، فلم يتكلم فيه أحد من السلف بنفي أو إثبات، وإنما شهد القرآن أن الله عزّ وجل يتعبد خلقه بما يطيقون وما لا يطيقون: إن قصد بما لا يطاق ما لا يقدر على فعله لا لاستحالته ولا للعجز عنه، لكن لتركه والاشتغال بضده كالكافر كلفه بالإيمان في حال كفره، أما إن قصد به ما لا يقدر عليه للعجز عنه أو لاستحالته، فهذا لا يجوز[٦].

---

(١) ف ٨/١٢١ ـ ١٢٥.
(٢) ف ٨/١٢٢.
(٣) نفسه، ٣٩٣. وينظر الكيلانية: ف ١٢/٣٣١.
(٤) ف ٨/٤٣٠ ـ ٤٦١.
(٥) نفسه، ٥٢١.
(٦) نفسه، ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

لقد كان من آثار ضلال الذين حادوا عن منهج السلف هنا: الظن بأن الشرع ينافي القدر، فصاروا حزبين: حزب يعظم الشرع فيكذب بالقدر، وينفيه أو ينفي بعضه، وحزب يعظم القدر، فينفي الشرع في الباطن أو ينفي حقيقته[١]، حتى آل الأمر بهذا الحزب إلى أن يتطور إلى الفلسفات الباطنية المنكرة للشرع والنبوة[٢]؛ وتذرع هؤلاء بالمجاز بتأويل آيات الشرع، والآخرون استندوا إليه بتأويل آيات القدر. وأما أهل السنة فيؤمنون بالشرع والقدر جميعًا، فلا يحتجون على الشرع بالقدر، ولا ينفون القدر بالشرع، بل يوجبون على العبد أن يكون صبارًا على البلاء شكورًا على الرخاء، مستغفرًا تائبًا إذا أذنب، لأنه هو الذي فعل المعصية، فهو الموصوف بهذه الأفعال، والله تعالى لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر. من كذب مشيئة العبد مطلقًا فقد أخطأ، ومن كذب بمشيئة الرب وقدرته فقد أخطأ، فلا بد من الإيمان بهذا وهذا ليحصل الإيمان بالأمر والنهي والوعد والوعيد، والإيمان بالقدر خيره وشره. وبهذا يبطل ابن تيمية دعوى الجهمية والباطنية الذين زعموا أن شهود القدر يقتضي إبطال التكليف بالشرائع الظاهرة على الخاصة، والذين يسمون ما أحدثوه من البدع حقيقة، كما يسمون ما يشهدون من القدر حقيقة. وإنما هي جهليات لا عقليات وأهواء لا حقائق[٣].

٣ ـ المجاز ونظرية العصمة (في النبوة والولاية):

استفادت المذاهب الكلامية الفلسفية والصوفية من المجاز في التدليل على بعض فروع نظرياتهم في النبوة والولاية، ويظهر ذلك من خلال الأوجه التالية:

---

(١) الفرقان بين الحق والباطل: ف١٣/٢١١ ـ ٢١٣.

(٢) نفسه، ٢١٤.

(٣) ينظر: ف ٨/٢٣٥ ـ ٢٤١، ٢٥٦ ـ ٢٦١، الحجج العقلية...: ف ٢/٣٣٨، العبودية: ف ١٠/١٥٩ ـ ١٧٠، التحفة العراقية: ٤١ ـ ٤٣.

٣ ـ ١ ـ طبيعة النبوة: هذا الوجه سبق تفصيله في قواعد الموافقة. وتمام القول فيه: أن الفلاسفة ربطوا النبوة بقوة المخيلة، أو التخييل فاعتبروا الشريعة رموزًا ومجازات يجهل النبي حقائقها وبواطنها، فيخاطب الناس بظواهرها فقط، وجوزوا على الأنبياء الكذب لمصلحة الجمهور[١]. وبذلك طعنوا في عصمة النبي التي بها يحصل «مقصود النبوة والرسالة، فإن النبي هو المنبئ عن الله والرسول هو الذي أرسل (...) والعصمة فيما يبلغونه عن الله ثابتة، فلا يستقر في ذلك خطأ باتفاق المسلمين»[٢]. ويرى هنري لاووست أن هناك ثلاث صفات تحدد العصمة عند النبي في نظر ابن تيمية، أولها الإخلاص والصدق في تبليغ الرسالة، وثانيها الترابط والاستمرار المنطقي للوحي، وثالثها جمع النبي لكل الصفات التي تبدو متناقضة بالنسبة لنا كالشدة والرحمة[٣].

لقد أدى القول بالمجاز ونفي العصمة إلى ثلاث نتائج:

* تحقير أمر الشريعة بدل تعظيمها، نظرًا لجعلها مجرد رموز ومجازات موجهة للعامة دون الخاصة.
* نفي الوجود الحقيقي لبعض المغيبات كالجن والملائكة، إذ اعتبروها مجرد قوى نفسانية وتخيلية.
* رفع التمييز بين النبي والساحر: فإن ربط النبوة بالتخييل يجعل معجزة النبي لا تختلف عن خوارق السحرة فكلاهما من جنس واحد.

ولهذا درس ابن تيمية الفروق بينهما في فصول عديدة من كتاب

(١) درء...: ١/٨ ـ ١٠.
(٢) ف ٢٩٠/١٠.
(٣) أصول الإسلام..، لاووست: ٦١ ـ ٦٢.

«النبوات»، وانتقد فيها ربط المعجزة بمفهوم خرق العادة[١] الذي جاء في نظريات الفلاسفة، وخاصة عند تيار ابن سينا وأضرابه الذين لم يميزوا بين النبوة والسحر إلّا من حيث القصدية: أي أن غاية النبي الأمر بالخير وغاية الساحر الأمر بالشر، أما من حيث الطبيعة فهما من جنس واحد[٢]، ولذلك كان الطابع الرمزي والمجازيّ للغتهما مشتركًا بينهما، بسبب اعتمادهما على الخيال لا العقل.

٣ ـ ٢ ـ النبوة والرؤيا: تذهب النزعة الباطنية إلى جعل القرآن الكريم من جنس أحاديث الرؤيا[٣]، وقد ناقش ابن تيمية هذا القول في الوجه الثاني عشر من السبعينية، وبين أن في هذا الادعاء قدحًا في الإيمان بالرسل وتحقيرًا لقدرهم، وأن نسبة هذه الأخبار إلى جنس الرؤيا هو نسبة الرسل إلى الكذب الصريح، وطعن في البلاغ النبوي، وفي كون القرآن هدى وبيانًا للناس[٤].

إن الوحي مقصور على الأنبياء دون غيرهم، وإن شريعة النبي حقيقة في الأعيان لا حلم في الأذهان. وبيان هذا في الوجه الثالث.

٣ ـ ٣ ـ النبوة والولاية: عند الفلاسفة والصوفية والشيعة يعتبر العارف الولي أو الإمام معصومًا، لذلك فهو يوحى إليه دون توسط ملك من الملائكة. يطالع اللوح المحفوظ، فتنكشف له الحقائق التي عليها يقيس رموز الشريعة، ويفهم مجازاتها. وقد نتج عن هذا إبطال شرائع الأنبياء، واستبدال حقائق الأولياء بها، والقول بتفضيل الولي على النبي. هذه النظرة

---

(١) النبوات: ١٩ ـ ٣٩، ٤٧ ـ ٥٧، ١٦٧ ـ ١٧٣، ٣٠٩ ـ ٣٢٩.
(٢) ينظر: النبوات: ٣٥، أصول الإسلام...، لاووست: ٦٢.
(٣) سبق بيان ذلك في الباب الأول، ينظر مثلًا جواهر القرآن للغزالي: ٥١ ـ ٥٢.
(٤) ينظر بغية المرتاد (أو السبعينية): ٩٢ ـ ١٠١.

إلى علاقة النبوة بالولاية هاجمها ابن تيمية[(١)]، ورأى أن ليس في الأولياء معصوم، بل تتحدد درجة الولاية بدرجة الإيمان بالله واتباع الكتاب والسنة. فإن أدلوا بالخوارق، فهي قد تكون كرامات ناتجة عن قوة اتباع الرسول، وقد تكون من الشياطين والسحرة ونحوهم. وإن أدلوا بالحقائق وزعموا أنهم أهلها، فإن «"الحقيقة" حقيقة الدين: دين رب العالمين، هي ما اتفق عليه الأنبياء والمرسلون، وإن كان لكل منهم شرعة ومنهاج»[(٢)]. وقد استوعبت شريعة الإسلام ما سبقها من شرائع، فكانت أكمل شريعة، وكانت أهم آية[(٣)] من آيات نبوة محمد ﷺ، هي ما جاء به من كتاب وشريعة[(٤)]. وقد كانت وظائف النبي وصفاته تعبيرًا عن شمول هذه الشريعة وكمالها: فهو مرشد القلوب، ومجتهد الأمة، ومنظمها السياسي، وقائد الحياة الاجتماعية فيها، وشفيع الجماعة المسلمة[(٥)].

وهكذا، كما انتهت نظرية العصمة والنبوة عند التيارين المجازي والإشاري إلى التقليل من أهمية الشريعة والوحي، فقد انتهت نظرية ابن تيمية في نفي المجاز وعلاقة الحقيقة بالشريعة من زاوية نظرية النبوة، إلى تخصيص النبي بالعصمة، والشريعة بالكمال والشمولية.

---

(١) ينظر: تحليل ابن تيمية لمفهوم الولاية مقارنا للعصمة والنبوة في: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: ٨٧، ٩٧ ـ ٩٩، بغية المرتاد: ١٣٤ ـ ١٣٧، منهاج السنة: ١/ ١٣٠، ٢٢٦ ـ ٢٣٠، مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية، اختصرها بدر الدين البعلي، تصحيح: عبد المجيد سالم ومحمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية مصر، ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م، ص٥٥٨ ـ ٥٥٩.

(٢) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: ٩٧. وينظر: مختصر الفتاوى المصرية: ٣١٠ ـ ٣١١.

(٣) يفضل ابن تيمية لفظ الآية بدل لفظ المعجزة. ينظر: النبوات: ١٩.

(٤) النبوات: ٣٨ ـ ٤٣.

(٥) أصول الإسلام...، لاووست: ٤٥، ٦٢.

٤ ـ المجاز في الأسماء والأحكام:

يدور باب الأسماء والأحكام في المصنفات العقدية على حقيقة الإيمان وعلاقته بالأعمال، وطريقة تصنيف المخاطبين بالرسالة تبعًا لذلك، والأحكام المترتبة على ذلكِ في الدنيا والآخرة. والإشكال هنا من زاوية قضية الحقيقة والمجاز في القرآن الكريم هو: هل دلالة الإيمان على الأعمال مجاز؟

قدم ابن تيمية الجواب على هذا الإشكال في كتابين له عن الإيمان، بمنهجين متكاملين: منهج الدراسة المصطلحية، ومنهج الدراسة التاريخية النقدية. ففي كتاب الإيمان الكبير، بدأ ابن تيمية بدراسة للفظ الإيمان وسائر المصطلحات التي تنتمي معه إلى نفس المجال الدلالي، أو تشترك معه فيما يرمي إليه ابن تيمية من قواعد. لقد قام باستقراء أزيد من ٥٢٠ نصًّا من نصوص القرآن والسنة وأقوال السلف والأئمة، متتبعًا القواعد الأصولية والأحكام الفقهية التي تؤطر بعض تلك النصوص. أما في كتاب الإيمان الأوسط، فقد سلك ابن تيمية مسلك الدراسة التاريخية للقضية بموازاة مع التطور السياسي للجماعة المسلمة، وتطور المواقف والفرق المختلفة معتمدًا أسلوبًا نقديًّا يجمع بين النقل الصحيح والعقل الصريح. ومن الدراستين معًا خرج ابن تيمية بنتيجة حاسمة وهي: إن لم يصح تقسيم الكلم إلى حقيقة ومجاز، رفع الإشكال، وإن فرض صحة التقسيم، فإن اسم الإيمان ليس مجازًا في الأعمال قطعًا[1]، وقد دلل على هذه النتيجة من خلال العناصر الآتية:

٤ ـ ١ ـ دلالة الإيمان شرعًا ولغة: زعم المرجئة والأشاعرة أن اسم الإيمان في اللغة هو التصديق القلبي، وأن الشارع حافظ على نفس

---

(١) الإيمان: ١٠٥، الإيمان الأوسط: ف٧/٥٧٦.

الاستعمال اللغوي، ولهذا لا تدخل الأعمال عندهم في مسمى الإيمان إلّا مجازًا. وقد رد ابن تيمية على ذلك بحشد مئات النصوص الشرعية في ضوء مبدأين اثنين سبقت البرهنة عليهما لغويًا ومنطقيًا هما: مبدأ الإطلاق والتقييد ومبدأ التواطؤ في الأسماء.

٤ ـ ١ ـ ١ ـ لفظ الإيمان بين الإطلاق والتقييد في نصوص الشرع: إذا كانت الحقيقة هي ما يدل عليه اللفظ عند إطلاقه، والمجاز يتوقف على القرينة كما قال مثبتوه، فإن «لفظ الإيمان حيث أطلق في الكتاب والسنة دخلت فيه الأعمال، وإنما يدعى خروجها منه عند التقييد»[١]، لهذا فحديث جبريل حين قال فيه «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته... (الحديث)»[٢]. إنما ذكر الإيمان مع الإسلام والإحسان ولم يقصد أن كل واحد مجرد بذاته «ولو قدر أن أريد بلفظ الإيمان مجرد التصديق فقط، فلم يقع ذلك إلّا مع قرينة، فيلزم أن يكون مجازًا»[٣]، وذلك عكس ما ذهبوا إليه وهم إنما بنوا كلامهم على مقدمتين فاسدتين: أولاهما أن الإيمان في اللغة يعني التصديق، والثانية أن الشارع لم ينقله ولم يغيره، بل أراد به المعنى اللغوي بلا تخصيص ولا تقييد[٤]. وهما المقدمتان اللتان بنى عليهما الباقلاني قوله في الإيمان. هذا القول الذي نقضه ابن تيمية من ستة عشر وجهًا مدارها على ما يلي:

أولًا: تحرير النقل[٥]: حيث ادعى الباقلاني إجماع أهل اللغة على أن

---

(١) الإيمان: ١٠٥، وينظر: ف ٢٧١/١٨ ـ ٢٧٢.
(٢) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان: ١٨/١، وابن ماجه في باب الإيمان: ٢٤/١، حديث رقم ٦٣.
(٣) الإيمان الكبير: ف١١٧/٧، يقارن بنسخة دار الكتب العلمية، ص١٠٥.
(٤) الإيمان: ١٠٥ ـ ١٠٦، ٢٤٧ وما بعدها.
(٥) الإيمان: ١١٠ ـ ١١٣.

الإيمان قبل نزول القرآن هو التصديق. فيرى ابن تيمية أن هذه الدعوى لا دليل عليها: فلم تثبت في كتب اللغة، ولا نقل شيء من هذا عن المتكلمين أنفسهم في اللغة «والقرآن نزل بلغة قريش، والذين خوطبوا به كانوا عربًا وقد فهموا ما أريد به، وهم الصحابة ثم الصحابة بلغوا لفظ القرآن ومعناه إلى التابعين حتى انتهى إلينا»(١).

ثانيًا: الإيمان والتصديق: إن الإيمان في كلام الشارع أخص من الكلام في اللغة لأن الشارع لم يستعمل لفظ الإيمان «مطلقًا»، بل «مقيدًا» كقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: ٢]، فلو فرض أن الإيمان في اللغة التصديق، فهو تصديق بشيء مخصوص، فإن نصوص الشرع متواترة في أنه لا يقصد مجرد التصديق بالقلب دون إقرار باللسان وعمل بموجب ذلك التصديق. ولا يلزم من هذا أن القرآن غير لغة العرب، بل الأسماء الشرعية التي ذكر أهل اللغة أنها لم تكن في الجاهلية ـ كلفظ المنافقين ـ إنما اشتقها الشارع من لغتهم وتصرف فيها كما جرت عادتهم في لغتهم. والباقلاني وقبله فِرَقُ الإرجاء إنما ساروا على أصولهم الكلامية في افتراض وجود المطلق، بينما يسير ابن تيمية على أصله في استحالة وجود كلام مطلق مجرد عن كل سياق.

إذا تبين هذا، فاعلم أن الإيمان يذكر تارة مفردًا، وحينئذ يدخل فيه أعمال البر، ويذكر تارة مقرونًا بغيره كالإسلام والعمل الصالح، وحينئذ يفرق بينهما(٢). تلك فكرة راسخة في نظرة ابن تيمية إلى نصوص الشرع المتعلقة بالإيمان وعلى أساسها ينقض قول المرجئة: إن الأعمال قد تسمى

---

(١) نفسه، ١١١.

(٢) الإيمان: ١٥ ـ ١٦، ١٤١ وما بعدها، ف١٠/٢٦٨ ـ ٢٦٩، ف١٨/٢٧١ ـ ٢٧٢، الإيمان الأوسط: ف١/٥٥١ ـ ٥٥٥، الفرقان بين الحق والباطل: ف١٣/٣٩.

إيمانًا مجازًا، وأن قوله ﷺ «الإيمان بضع وستون أو بضع وسبعون شعبة أفضلها قول لا إله إلّا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»[١] مجاز[٢].
وعلى أساس من تلك الفكرة الراسخة يقوم ابن تيمية بدراسته المصطلحية الشرعية لألفاظ الإيمان والإسلام والإحسان، والعمل والعلم، والعقل والقلب، والكفر والنفاق والشهيد، والصديق، والمعصية والفسوق والتولي والظلم، والصلاح والفساد[٣]، مرتكزًا في ذلك على مبدئه اللغوي المنطقي الأصولي المكين، وهو: «تنوع دلالة اللفظ بالإطلاق والتقييد في كلام الله ورسوله وكلام كل أحد»[٤].

لقد رد ابن تيمية في رسالة «الفرقان بين الحق والباطل» تنازع الناس في «الأسماء والأحكام» في كثير منه إلى نزاع لفظي[٥]، ولكنه في الإيمان الأوسط ـ وفي سياق نظرته التاريخية للمشكلة ـ لاحظ أن هذا النزاع اللفظي دخله كثير من النزاع المعنوي، خاصة بعد تفشي مذهب الإرجاء والجهمية الذين نفوا الأعمال عن الإيمان بدعوى أنها مجاز، حتى صار قول جهم ومن وافقه: إن الإيمان مجرد العلم والتصديق يشبه قول الفلاسفة المشائين وأتباعهم: إن سعادة الإنسان مجرد العلم بالوجود على ما هو، كما يشبه قول رؤوس وحدة الوجود بالشهود المطلق[٦]. وينبه ابن تيمية على تقارب هذه المواقف في كثير من المسائل الكلامية والعقدية[٧]، وتظاهرهم على

(١) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان: ١/١١، وابن ماجه في السنن بلفظ آخر، كتاب الإيمان، حديث رقم ٨٧، ١/٢٢.
(٢) الإيمان: ١٧١، ١٧٤.
(٣) نفسه، ٧ ـ ٧٩.
(٤) نفسه، ٧٩، ف ١٠/٢٧٤، الفرقان بين الحق والباطل: ف ١٣/٣٩.
(٥) رسالة الفرقان بين الحق والباطل: ف١٣/٣٨ ـ ٣٩.
(٦) الإيمان الأوسط ف٧/٥٣٦، ٥٨٥، ٥٨٨ وما بعدها.
(٧) نفسه، ٥٨٥، ٥٩٣ ـ ٥٩٧.

إسقاط الأمر والنهي وإباحة المحذورات[١]، بدعوى أن أسماء الإيمان إنما هي رموز وإشارات إلى حقائقها[٢]. لذلك، توسع ابن تيمية في إبطال دعوى الترادف بين الإيمان والتصديق لغة وعقلًا وشرعًا: من جهتي اللفظ والمعنى.

* فمن جهة اللفظ: إن التصديق من صدق، وهو فعل يتعدى بنفسه إلى المفعول به، عكس فعل آمن، ولهذا يقال: صدّقته، ولا يقال: آمنته، إلّا من الأمان الذي هو ضد الإخافة[٣]. أما إدخال اللام في مثل قولنا «وما أنت بمصدق لنا» فإن «اللام تدخل على ما يتعدى بنفسه إذا ضعف عمله، إما بتأخيره، أو بكونه اسم فاعل، أو مصدرًا، أو باجتماعهما. فيقال: فلان يعبد الله ويخافه ويتقيه، ثم إذا ذكر اسم الفاعل قيل: هو عابد لربه متق لربه، خائف لربه (...) فقول القائل: ما أنت بمصدق لنا، أدخل فيه اللام كونه اسم فاعل، وإلّا فإن ما يقال: صدقته»[٤]. وأما لفظ الإيمان فيتعدى إلى لفظ الضمير باللام، فيقال: آمنت له، كما يقال: أقررت له، فكان تفسيره بلفظ الإقرار أولى من تفسيره بلفظ التصديق، مع أن بينهما فرقًا معنويًا[٥]. ويتاكد هذا بأن لفظ الإيمان في اللغة والشرع لم يقابل بالتكذيب كلفظ التصديق بل يقابل بالكفر[٦].

* وأما من جهة المعنى: فإن التصديق يستعمل في الخبر المجرد مشهورا كان أم حسيًا أم غيبيًا، أما الإيمان فيقتصر على الأمور الغائبة التي يدخلها الريب، وتتطلب الإقرار والثقة والاطمئنان والانقياد. إنه إخبار

---

(١) نفسه، ٥٠٢ ـ ٥٠٣.
(٢) بغية المرتاد: ١٩٢ ـ ١٩٣.
(٣) الإيمان الأوسط: ف٧/٥٣٠، الإيمان: ٢٤٨ ـ ٢٤٩.
(٤) الإيمان: ٢٤٨ ـ ٢٤٩، وينظر الإيمان الأوسط: ف ٧/٥٣٠.
(٥) نفسه.
(٦) الإيمان ٢٥٠، الإيمان الأوسط: ف٧/٥٣١.

وإنشاء والتزام[١]، ومن ثم يقتضي التصديق العلم بالحق، أما الإيمان فيقتضي مع العلم بالحق إرادته والانقياد له. فحصول المراد لا يكون إلّا بالعلم والإرادة والقدرة جميعًا[٢].

هذا، وقد ذهب ابن تيمية في كتاب الإيمان إلى أنه على فرض صحة الترادف بين الإيمان والتصديق، فإن قولهم: إن التصديق لا يكون إلّا بالقلب أو باللسان دون العمل خاطئ من زاويتين[٣]:

أولاهما: أن النصوص الشرعية وأقوال السلف وأهل اللغة قد تظاهرت على أن الافعال تسمى تصديقًا[٤]، كما روي في الحديث: (العينان تزنيان وزناهما النظر، والأذن تزني وزناها السمع، والرجل تزني وزناها المشي، والقلب يتمنى ذلك ويشتهي، والفرج يصدق ذلك أو يكذبه)[٥].

والزاوية الثانية: أنه إذا كان أصل الإيمان التصديق، فالشرع جعله تصديقًا مخصوصًا، كما جعل الصلاة دعاء مخصوصًا... وقد سبق القول: إن هذا لا يقتضي أن الشرع نقل أمثال هذه العبارات عن حقيقتها الأصلية فصارت مجازات، كما تقوله طائفة، ولا أنه تصرف فيها تصرف أهل العرف فصارت حقائق شرعية مجازات لغوية، كما تزعمه طائفة، بل الصحيح: أنه استعملها مقيدة لا مطلقة[٦].

٤ ـ ١ ـ ٢ ـ دلالة أسماء الإيمان والدين: إن كل اسم من أسماء الإيمان والدين كأسماء الله والقرآن والنبي ﷺ يعبر عن «شيء واحد وله

(١) الإيمان الأوسط: ف٧/٥٣١.
(٢) نفسه، ٥٣٥، ف١٠/٢٧٢.
(٣) الإيمان: ٢٥١ ـ ٢٥٥.
(٤) نفسه، ٢٥٢، الكيلانية: ف١٢/٤٧٧.
(٥) أخرجه البخاري في باب القدر بلفظ آخر: ٤/١٤٦.
(٦) الإيمان: ٢٥٥.

صفات، فيعبر عنه بعبارات متنوعة كل عبارة تدل على صفة من الصفات التي يعتبر بها المعتبرون»[١]. هذه قاعدة عامة في فهم الأسماء الشرعية عند ابن تيمية، وقد كان في «التدمرية» جعل أسماء الله والرسول والكتاب المتنوعة من جنس الأسماء المتواطئة[٢]، وهكذا، فأسماء دين الله «الذي أمر الله به ورسوله يسمى إيمانًا وبرًّا وتقوى وخيرًا ودينًا وعملًا صالحًا وصراطًا مستقيمًا ونحو ذلك، وهو في نفسه واحد، لكن كل اسم يدل على صفة ليست هي الصفة التي يدل عليها الآخر، وتكون تلك الصفة هي الأصل في اللفظ، والباقي كان تابعًا لها ثم صارت دالة عليه بالتضمن»[٣]. فكل اسم من تلك الأسماء عند الإطلاق يدل على الدين كله: عقيدة وشريعة، باطنًا وظاهرًا، أصولًا وفروعًا، إذ كل جزء هو مسمى هذا الدين. وهذا ما غفلت عنه الفرق الكلامية التي لم تجعل الأعمال جزءًا من الإيمان[٤]، وقالت: إن الإيمان يطلق عليها مجازًا.

هذا عند الإطلاق، أما إذا قيد الإيمان بالإسلام أو العمل الصالح فإنه «لا ريب أن فروع الإيمان مع أصوله كالمعطوفين، وهي مع جميعه كالبعض مع الكل، ومن هذا الموضع نشأ نزاع واشتباه: هل الأعمال داخلة في الإيمان أم لا؟ لكونها عطفت عليه»[٥]. إن عطف الشيء على الشيء في القرآن وسائر الكلام، يقتضي مغايرة بين المعطوفين مع اشتراكهما في الحكم الذي ذكر لهما والمغايرة على مراتب هي[٦]:

---

(١) الإيمان: ١٣٦.
(٢) التدمرية: ف ٣/٥٩.
(٣) الإيمان: ١٦٣ ـ ١٦٤.
(٤) نفسه، ١٦٥ وما بعدها.
(٥) ف ٧/٦٤٨.
(٦) الإيمان: ١٥٢ ـ ١٥٧، الفرقان بين الحق والباطل: ف١٣/٣٢.

* التباين: كالسماوات والأرض.

* اللزوم: كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٤١].

* الخاص والعام: وهو عطف بعض الشيء عليه كعطف الصلاة الوسطى على الصلوات.

* اختلاف الصفتين: كقوله تعالى ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ [الأعلى: ١ ـ ٣].

فمن أي نوع من هذه الأنواع يدخل عطف العمل على الإيمان؟ لقد عقد ابن تيمية فصلًا في الإيمان الأوسط يبين فيه: أن مدار «الشبه العلمية» ها هنا ينحصر في السؤال الآتي: هل دلالة الإيمان الباطن على العمل بالتضمن والعموم؟ أم العمل لازم للإيمان ومعلول له وثمرة، فتكون دلالة الإيمان عليه باللزوم[(١)]؟

الظاهر أن لابن تيمية جوابين متكاملين على هذا السؤال: الأول: أن النزاع لفظي[(٢)]، والثاني: أن اسم الإيمان يستعمل تارة هكذا وتارة هكذا: فإذا أطلق دل على العمل بطريق التضمن[(٣)]. وإذا عطف على العمل، فإنه يراد به ما في الباطن فقط[(٤)]. أما كيف يدل على العمل حينئذ؟ فللناس قولان: أحدهما أنه من باب عطف الخاص على العام والثاني أنه من باب عطف اللزوم. وأصل النزاع بين هذين القولين ـ حسب ابن تيمية ـ هو: هل الأعمال جزء من مسمى الإيمان أم لازمة عنه فقط؟

---

(١) ينظر: الإيمان الأوسط: ف٧/٥٧٥، الفرقان بين الحق والباطل: ف١٣/٣٩.
(٢) الإيمان: ١٥٩، ١٧٨، الإيمان الأوسط: ف ٧/٥٧٥.
(٣) الإيمان: ١٦٣/١٦٤.
(٤) الإيمان الأوسط: ف ٧/٥٧٥.

إن ابن تيمية لا يرى فرقًا كبيرًا بين القولين، فالنزاع بينهما لفظي لا معنوي[١]. ولعل مرد ذلك إلى الأصول المنطقية في إقامة الاستدلال عنده: فقد ظهر شيخ الإسلام في عصر شاع فيه «طريق المتأخرين» في الاستدلال. حيث أخذ علم الكلام بفكرة: «فساد الدليل لا يعني فساد المدلول»، وهي طريق في المنطق ابتدأت مع أبي المعالي الجويني، حتى انتهت إلى القدح في العقل والعلِّيَّة. أما ابن تيمية فبناء على منطقه المتميز عن منطق الفلاسفة ومنطق المتأخرين من أهل الكلام، فقد أخذ بقاعدة اللزوم المنطقي التي تقول: صحة الملزوم تقتضي صحة اللازم، وكذب اللازم يقتضي كذب الملزوم. وقد صرح ابن تيمية بأن علاقة الاستلزام بين الإيمان والعمل كعلاقة العلة بالمعلول والدليل بالمدلول[٢]. فإذا كانت الأعمال لازمة للإيمان فإن «انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم»[٣].

في ضوء من هذه النظرة إلى مسألة موقع العطف بين الإيمان والعمل، ينقض ابن تيمية في «الإيمان الأوسط» دعوى المجاز في دلالة الإيمان على الأعمال، ويردها بدليلين:

الأول: أن القول بأن الإيمان يدل على الأعمال مجازًا ليس أولى من القول بأن الأعمال «تخرج» عن الإيمان مجازًا. بل هذا أقوى، لأن العمل إذا كان مقرونًا بالإيمان كان أولى باسم المجاز مما يدل عند التجريد والإطلاق[٤]، على أصلهم في ربط المجاز بالقرينة.

الثاني: «أن العمل الظاهر هو فرع عن الباطن، وموجَب له

---

(١) الإيمان: ١٧٨، الإيمان الأوسط: ف ٧/٥٧٩.
(٢) الإيمان الأوسط: ف ٥/٥٨٠، ف: ١٨/٢٧٣.
(٣) الإيمان: ١٧٧، ٢٥٢، الإيمان الأوسط: ف ٧/٢٥٩، ف ١٨/٢٧٢.
(٤) الإيمان الأوسط: ف ٧/٥٧٦ ـ ٥٧٧.

ومقتضاه»[١]، ومن ثم فمن جعل اللفظ الشرعي كالصلاة، يتناول ما يتناوله عند الإطلاق في اللغة، وأن الشرع زاد فيه ما ليس منه، فقوله ضعيف، ومن جعل العمل مجرد شرط في الحكم يدخل في اسم الإيمان، فقوله ضعيف، ومن جعل الأعمال الظاهرة لوازم للباطن ولا تدخل في الاسم عند الإطلاق، فقوله ضعيف[٢]. فدعوى المجاز في دلالة الإيمان على العمل استنادًا على هذه الأقوال، خاطئة. وهي مبنية: إما على النزاع اللفظي إذا سُلم بالعلاقة اللزومية بين الإيمان والعمل وما تقتضيه[٣]. أو: على تناقض إذا سُلم بوجود تلك العلاقة اللزومية ولكن على مذهب الجهمية وطريق المتأخرين. إذ يكون قوله «أن الظاهر يقارن بالباطن تارة ويفارقه أخرى، فليس بلازم له ولا موجب ولا معلول له، ولكنه دليل إذا وجد دل على وجود الباطن، وإذا عدم لم يدل على عدمه»[٤] خاطئًا عقلًا وشرعًا[٥]. وعليه، فاسم الإيمان يدل على الأعمال حقيقة لا مجازًا، سواء اعتبرت العلاقة بينهما علاقة تضمن وعموم، أو علاقة لزوم، لأن النتيجة واحدة: وهي أن وجود الإيمان حقيقة لا بد أن يثمر أعمالًا ظاهرة، وانتفاء الأعمال الظاهرة مستلزم لانتفاء الإيمان. لكن، هل انتفاء بعض الأعمال هو نفي لكل الإيمان، انسجامًا مع مبدأ وحدته أم نفي لبعض الإيمان؟ هل الإيمان وحدةٌ أم تبعضٌ وتفاضل؟

٤ ـ ٢ ـ وحدة الإيمان وتفاضله: ظهرت هذه المسألة تاريخيًا كما يبين ابن تيمية في الإيمان الأوسط، مع الخوارج والمعتزلة، حيث قالوا: إن

---

(١) نفسه، ٥٧٧ ـ ٥٧٨.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه، ٥٧٩.
(٤) نفسه.
(٥) نفسه، ٥٨٠ ـ ٥٨٥.

الطاعات كلها من الإيمان، فإذا ذهب الجزء ذهب الكل[١]. لذا كفروا مرتكب الكبيرة، أو خلدوه في النار، ثم قالت الجهمية: الإيمان مجرد تصديق في القلب لا يتبعض، وقالت المرجئة: هو تصديق بالقول واللسان، فثارت قضايا التكفير والزيادة والنقصان في الإيمان... ومنتهى نظر هؤلاء «أن يروا حقيقة مطلقة مجردة تقوم في أنفسهم، فيقولون: الإيمان من حيث هو هو، والسجود من حيث هو هو لا يجوز أن يتفاضل»[٢]، وهذا مذهب أصله منطقي صوري يخلط بين الوجود الذهني والوجود الخارجي كما قد تبين، في حين أن الناس إذا تكلموا في التفاضل والاختلاف فإنما يتكلمون في تفاضل أمور موجودة في الخارج وفي اختلافها، لا في تفاضل أمر مطلق مجرد[٣]. ثم يحلل ابن تيمية هذا المقام من طرفين:

٤ ـ ٢ ـ ١ ـ التلازم في الانتفاء: فهل شعب الإيمان متلازمة في الانتفاء، بحيث إذا زال الجزء زال الكل؟ يرى ابن تيمية أن الحقيقة إذا تكونت من أجزاء وشكلت ما يسميه «هيئة اجتماعية» أو «مجتمعًا مركبًا»، فإن زوال عنصر من عناصرها، لا يبقي على ذلك المجتمع المركب، ولا يلزم من ذلك زوال باقي العناصر[٤]. لكن هل يلزم من ذلك زوال الاسم عن تلك الحقيقة التي تكون ذلك الكل؟

أما الخوارج والمعتزلة، ومن سار على مذهبهم في جعل لفظ الإيمان مجازًا في العمل، فقد ذهبوا إلى أن زوال البعض يلزم عنه زوال البعض الآخر اعتقادًا منهم أن الحقيقة واحدة، مجردة، ثابتة، والمجاز انحراف عنها. وأما ابن تيمية، فتمسكا بطابعه النسبي الواقعي، فقد ذهب إلى أن

(١) نفسه، ٥١٠، الفرقان بين الحق والباطل: ف ٥٠/١٣، ف ٢٧٠/١٨ ـ ٢٧١.
(٢) الإيمان الأوسط: ف٢١٢/٧. وينظر: الإيمان: ٣٤٨.
(٣) الإيمان الأوسط: ف ٢١٢/٧، الإيمان: ٣٤٨.
(٤) الإيمان الأوسط: ف ٥١٤/٧، ف ٢٧٦/١٨، الإيمان: ٣٤٧.

المركبات نوعان[١]: منها ما يكون التركيب شرطًا في إطلاق الاسم، كاسم «العشرة» مثلًا، إذا نقص منها واحد سقط عنها هذا الاسم. ومنها ما لا يكون التركيب شرطًا في الاسم وذلك في جميع المركبات المتشابهة الأجزاء، وكثير من المختلفة الأجزاء، كالتراب والماء والنار والبحر والنهر والمدينة والعبادة... تطلق على قليلها وكثيرها، وتحافظ كل واحدة منها على الاسم ولو نقص بعضها. واسم الإيمان من هذا الباب: فهو يتناول بضعًا وسبعين شعبة، ولو زالت شعبة «إماطة الأذى عن الطريق» مثلًا، لم يلزم من ذلك زوال اسم الإيمان[٢].

فإن قيل: إن من الأجزاء ما يكون خارجًا عن «حقيقة» الاسم ومنها ما يكون داخلًا فيها، فإن ابن تيمية يرى أنه: إن كان المقصود بالحقيقة ما إذا زال صار صاحبه كافرًا، بطل الاعتراض؛ لأن حقيقة الإيمان ليست واحدة في جميع المكلفين، في جميع الأزمان، بهذا الاعتبار، مثل حقيقة السواد والبياض. وإنما الإيمان والكفر يختلفان باختلاف المكلف، وبلوغ التكليف له، وبزوال الخطاب الذي به التكليف، ونحو ذلك[٣]. فالصواب ـ إذن ـ أن يقال: أولًا: إن نقصان بعض الإيمان هو نقصان في «كماله المستحب» إن كان الناقص من باب المستحب، أو من «كماله الواجب» إن كان الناقص من باب الواجب[٤]. وثانيًا: أن الزيادة والنقصان في الإيمان متنوعة بحسب العوامل التالية[٥]:

---

(١) الإيمان الأوسط: ٧/٥١٥ وما بعدها.
(٢) نفسه، ٥١٧.
(٣) نفسه، ٥١٨ ـ ٥١٩.
(٤) نفسه، ٥١٧ ـ ٥١٨، ف ١٨/٢٦٨.
(٥) الإيمان الأوسط: ف ٧/٥١٨ ـ ٥١٩، الفرقان بين الحق والباطل: ف١٣/٥١ ـ ٥٢، الكيلانية: ف ١٢/٤٧٥ ـ ٤٧٦.



* تطورها التدريجي واكتمالها زمن النبوة، فكمال الإيمان هنا معناه: كمال الدين.

* حال المكلف في البلاغ وعدمه، وهذا مما يتنوع به نفس التصديق.

* حال المكلف من حيث اختلاف القدرة والعجز، وغير ذلك من أسباب الوجوب.

لكن مع هذا التنوع فإن «بين جميع هذه الأنواع قدر مشترك موجود في الجميع: كالإقرار بالخالق وإخلاص الدين له، والإقرار برسله واليوم الآخر...»(١). وحينئذ يقال: إذا زال البعض يبقى النظر في البعض الباقي: هل هو شرط في زوال الإيمان أم لا؟ «فالشرط كمن آمن ببعض الكتاب وكفر ببعضه، أو آمن ببعض الرسل وكفر ببعضهم»(٢)، أو كمن أحل «الحرام المجمع عليه، أو حرم الحلال المجمع عليه، أو بدل الشرع المجمع عليه، كان كافرًا مرتدًا باتفاق الفقهاء»(٣)، أو كمن امتنع عن تحكيم شرع الله واستبدل به ما يخالفه «فهو من جنس التتار الذين يقدمون حكم الياساق على حكم الله ورسوله»(٤). على أن نصوص الوعد مشروطة بعدم الكفر وضبطه، ونصوص الوعيد مشروطة بعدم التوبة(٥).

إذن، بالنظر إلى كل ما سبق: فالإيمان شعب والكفر شعب، والنفاق شعب، وكلها درجات بعضها فوق بعض: «كفر دون كفر، وفسق دون فسق،

---

(١) الإيمان الأوسط: ف ٥١٩/٧.
(٢) نفسه، ٥٢٠.
(٣) ف ٢٦٧/٣ ـ ٢٦٨.
(٤) ف ٤٠٧/٣٥. والياساق (أو الياسَق): حكم وضعه التتار، فيه خليط من المذاهب والأهواء. ينظر: البداية والنهاية لابن كثير: ١١٨/١٣ ـ ١١٩.
(٥) الكيلانية: ف١٢/٤٨٣.

وظلم دون ظلم»[١]، ولا يكون ثمة تلازم في انتفاء الكل بانتفاء البعض، إلّا إذا كان البعض شرطًا لازمًا للإيمان، به تقوم قواعد الدين.

٤ ـ ٢ ـ ٢ ـ التلازم في الثبوت: وذلك «أن شعب الإيمان قد تتلازم عند القوة ولا تتلازم عند الضعف»[٢]. ولذا، فكلما قوي ما في القلب من التصديق والمعرفة والمحبة لله ورسوله، كلما أوجب ذلك بغض أعداء الله، وتعظيم أوامره ونواهيه «فنفس العلم والتصديق بالله وما له من الأسماء الحسنى، والصفات العلى يوجب محبة القلب له، وتعظيمه وخشيته، وذلك يوجب إرادة طاعته وكراهية معصيته، والإرادة الجازمة مع القدرة تستلزم وجود المراد ووجود المقدور عليه منه»[٣].

إن ابن تيمية ـ جريًا على أصوله في نفي المطلق المجرد ـ يقر بتنوع الأحكام الشرعية وبتنوع أصولها ومناطها، لذا فإن من أصول أهل السنة في اسم الإيمان أنهم لا يعطون الاسم المطلق، ولا يسلبون الاسم المطلق[٤]، فهم وسط بين المرجئة الذين قالوا: لا تضر مع الإيمان معصية، وبين الخوارج والمعتزلة الذين يخلدون أصحاب الكبائر في النار[٥]. إن الإيمان يتفاضل بدخول الزيادة والنقصان فيه، ويعتبر «العمل» وجها من وجوه دخول الزيادة والنقصان في الإيمان[٦]. وإذا كان بعض مثبتي المجاز يفسرون تلك الزيادة والنقصان بكون الأعمال ثمرات للإيمان، فتكون الزيادة أو النقصان

---

(١) الإيمان الأوسط: ف ٥٢٢/٧.
(٢) الإيمان الأوسط: ف ٥٢٢/٧.
(٣) نفسه، ٥٢٥.
(٤) شرح العقيدة الواسطية: ص١١٦، ف ٦٧٣/٧.
(٥) الإيمان الأوسط: ف ٥٢٧/٧، الواسطية: ١١٥ ـ ١١٦، الإيمان ١٩٣ وما بعدها، ١٠/ ٤٧٩، الوصية الكبرى: ف ٣٧٤/٣.
(٦) الإيمان الأوسط: ف ٥٦٢/٧.

زيادة ثمراته ونقصانها فإن ابن تيمية يرد على هذا القول بنظرته إلى العلاقة اللزومية بين الإيمان والعمل ـ كما تقدم ـ[١].

هذه هي المقدمات الأساسية التي يلح عليها ابن تيمية في باب الأسماء والأحكام، ويعتبرها «أصلًا» عقديًا هامًّا، فإذا اتضحت هذه المقدمات لم يبق حاجة إلى تفصيل مسألة تكفير أهل البدع والأهواء وما يرتبط بها من مسألة تصنيف الفرق والفرقة الناجية، فإنها مسألة متفرعة عن هذا الأصل[٢].

صفوة القول، إنه إن كان مثبتو المجاز من المتكلمين قد جعلوا لفظ الإيمان يدل على الأعمال مجازًا لا حقيقة، فذلك لقولهم بوحدة الإيمان، وهذا مبني على أصلهم العقدي في الصفات والأفعال والمعاد... وهو ظنهم أن للمسميات وجودًا مطلقًا مجردًا عن جميع القيود والصفات، وهذا لا حقيقة له في الخارج[٣]، إذ ليس ثمة إيمان من حيث هو هو، بل لا يكون الإيمان إلّا معينًا[٤]. لذا يتجنب ابن تيمية الاسم المطلق والحكم المطلق، ويميل إلى «الحكم النسبي» المتنوع بحسب درجات الأوامر والنواهي، وبحسب الأحوال الفردية، وما فيها من شعب الإيمان أو النفاق والكفر والفسق والظلم... لا بد من استقراء كل شروط الاسم والحكم، فالشخص الواحد قد يكون محمودًا من وجه ومذمومًا من وجه، وإنما هو «جماع الحسنات والسيئات»[٥]. وعليه، ترتفع الحاجة إلى فرضية المجاز في باب الأسماء والأحكام، لأنها تنتهي إلى تعطيل الشرائع[٦]. ويتم استبدالها عند

---

(١) نفسه، ٥٦٢ ـ ٥٦٣.
(٢) الكيلانية: ف ١٢/٤٨٤ ـ ٤٨٥.
(٣) الإيمان: ص٣٤٨ ـ ٣٥٠.
(٤) نفسه، ٣٤٩.
(٥) ف ٥/٢١.
(٦) ينظر الإيمان الأوسط: ف ٧/٥٠٢ ـ ٥٠٣.

ابن تيمية بمفهومه عن الحقيقة المتنوعة حسب الإطلاق والتقييد، والإفراد والاقتران، وحال الخطاب. فلا ينفك الإيمان عن العمل في عقيدة أهل السنة، ومن ثم، تكون الفرقة الناجية من أخلصت باطنها لله عزّ وجل، وجردت المتابعة لرسوله الأمين، والسلف الصالحين والأئمة الثقاة المهديين.

* * *

وخلاصة القول في المجال العقدي، أن هناك مبدأ أساسيًّا ينتظم رؤية ابن تيمية إلى علاقة قضية الحقيقة والمجاز بأصول مذهبه العقدي وقواعده. ألّا وهو: إذا كانت الحقيقة تتنوع مقاماتها وأشكالها ـ تبعًا لتنوع سياقات اللفظ وأحوال الخطاب ـ لم يبق حاجة إلى جعل أي لفظ عقدي مجازًا يتطلب التأويل أو التفويض وعلى هذا المبدأ المكين يمكن صياغة النتائج العامة لموقف ابن تيمية على النحو التالي:

١ ـ الكلام في أبواب العقيدة يخضع لأصل الاطراد، فالقول في الذات والصفات والأفعال من جنس واحد. ومن ثم، فلا مبرر، عقلًا ولا شرعًا ولا لغة لجعل البعض حقيقة والبعض الآخر مجازًا، كما ظن شيوخ المذاهب الكلامية والفلسفية والصوفية. وهذا الضابط يقتضي أن يوصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله نفيًا وإثباتًا من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل، ولا إلحادٌ في أسمائه وصفاته.

٢ ـ انطلاقًا من مناقشاته اللغوية والشرعية والعقلية للآمدي وغيره، تخلص ابن تيمية من فرضيتي المجاز والاشتراك في الأسماء المقولة على الخالق والمخلوق، وذلك بفضل مفهوم التواطؤ وقاعدة الإضافة والتقييد والتخصيص. لذا فالأسماء المقولة على الخالق والمخلوق ليست مجازًا في أي منهما، بل هي حقيقة فيهما، بما يليق بقدر كل منهما.

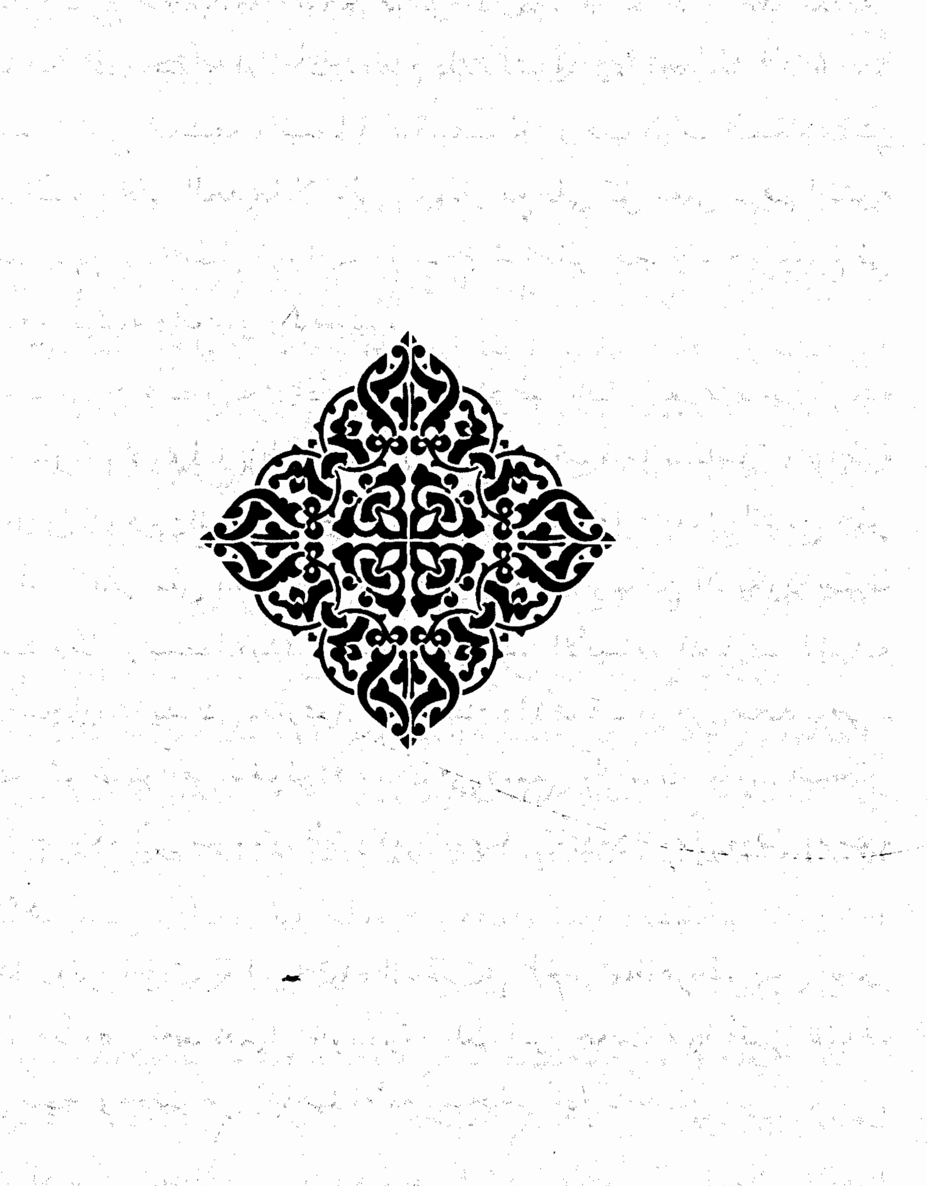
٣ ـ إن النظر إلى باب التوحيد من العقيدة يقوم على قاعدة الكمال وقاعدة المباينة، وهما يتظاهران على إقصاء المجاز، لأن بناءهما يرتكز على فكرة تنوع الحقيقة، ومنطق قياس الأولى. إن الله جل وعلا متصف بصفات الكمال حقيقة، دون أن يستلزم ذلك تشبيهًا ولا تجسيمًا لأن ها هنا قيدين هما: تنوع الحقيقة واستحالة التكييف. لذا وجب إثبات الصفات التي ورد بها السمع على الحقيقة لا على المجاز مع نفي كل معنى يوهم التشبيه والتجسيم. بل إن اعتبار أي اسم أو صفة لله تعالى مجازًا، هو وقوع في أقبح أنواع التشبيه والحشو والتجسيم.

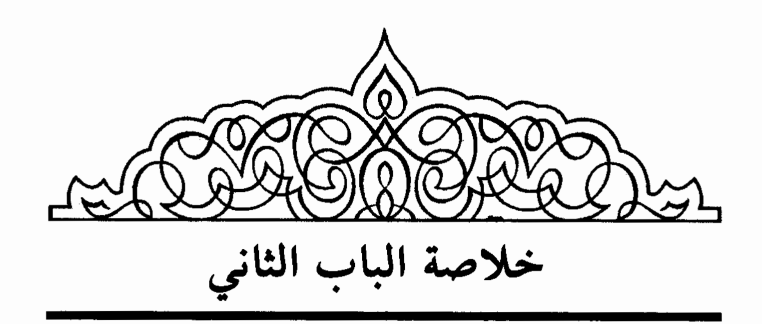
٤ ـ تعتبر قاعدة إثبات الأخرويات وتعظيم الشرائع عند ابن تيمية مواجهة لغوية وشرعية ومنطقية متميزة لآراء المتكلمة والمتفلسفة والباطنية الذين أولوا الوعد والوعيد باعتبارهما مجازات، واحتجوا بالشرع على القدر، أو بالقدر على الشرع، لظنهم أن «الفعل» لا يمكن أن يكون حقيقة لله والعبد معًا. وعمموا مبدأ العصمة على غير الأنبياء، فصارت الشرائع رموزًا ومجازات يدرك العارفون والأولياء والأئمة ـ بوحي مخصوص ـ حقائقها. ثم طعنوا في دخول الأعمال في مسمى الإيمان، باسم المجاز. فانتهوا جميعًا إلى تهميش الشرائع النبوية وتأويلها بما يوافق بدعهم وأهواءهم.

بهذا، ركن ابن تيمية إلى عقيدة السلف في أجلى مظاهرها، ومن أصفى منابعها، وبأخص خصائصها: الوسطية، تلك التي جعلت منها أكمل عقيدة، وأسمى منهج وجعلت من أتباعها الأمة الناجية، أنها مناط كل خير[1].

---

(١) فوسط الشيء ـ في عرف لغة العرب ـ قد يدل على أعلاه! ينظر المفردات للأصفهاني: ص٥٢٢. وعلى أفضله وأعدله وخياره ينظر لسان العرب، مادة (وسط): ج٩/٤٢٧ ٤٣٠.





خلاصة الباب الثاني

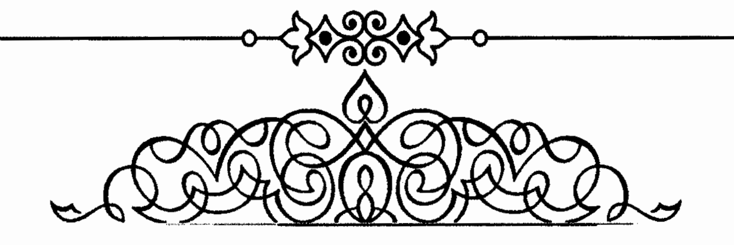
تميز موقف ابن تيمية من ثنائية الحقيقة والمجاز، بدراسة مستفيضة للأبعاد اللغوية والمنطقية والعقدية لهذه الثنائية، والتي يمكن إجمال نتائجها فيما يلي:

١ ـ في البعد اللغوي، تبين أن ثنائية الحقيقة والمجاز ثنائية حادثة لم يثبت وجودها في أقدم النصوص الفلسفية أو الأدبية، وأن التمييز بين الحقيقة والمجاز لا يستقيم ولا يصح، اعتمادًا على فرضية التأريخ لأوضاع اللغة واستعمالاتها. وتقرر أنه لا وجود لكلمة مطلقة مجردة، وأن كل كلام مقيدٌ بقوانين لفظية ومعنوية، ومن ثم بطلت إحدى أهم مقاييس التفريق بين الحقيقة والمجاز، وبهذا الموقف يقف ابن تيمية في طرف وسط بين نفاة هذه الثنائية، ومثبتيها كما يتضح من ردوده عليهم جميعًا.

٢ ـ ترتكز النظرية اللغوية لابن تيمية، في قضية المجاز في القرآن نظريًا، على ثوابت منطقية استقاها من نقده للمنطق الذي يحكم نظرية المجاز عند القائلين بالتقسيم، وللأصول الفلسفية لهذا المنطق، وأهمها نظرية الحد. وهكذا هدم ابن تيمية الفواصل التي وضعها المنطق الصوري بين الماهية والوجود، والمطلق الكلي والمعين الجزئي، والتمثيل والشمول، وتوصل بفضل المنهج الأصولي الشرعي إلى الإقرار بنسبية الحد

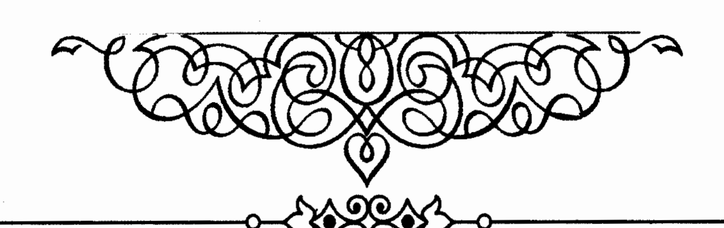
والتصور، ونسبية الأقوال والأقيسة المنطقية. واستكمالًا لهذا الموقف درس ابن تيمية مسألة التأويل واتجاهات المؤولين ووضع قواعد للموافقة بين ما رأوه متنافرًا، كالعقل والنقل والظاهر والباطن.

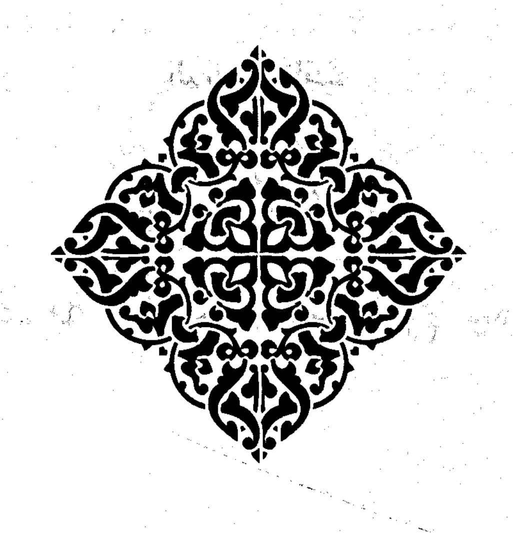
٣ ـ في البعد العقدي لقضية المجاز في القرآن الكريم بنى ابن تيمية نسقه العقدي على أصلين أساسيين: الاطراد ونفي المجاز. وتوصل بفضلهما إلى أن القول في الصفات هو القول في الذات والأفعال، ولا مبرر للقول في أحدهما بالمجاز، وبالحقيقة في الآخر، وأن الصفات والأسماء مقولة على الخالق والمخلوق حقيقة لا مجازًا دون تشبيه أو تجسيم. وعلى هذه الأصول، أقام ابن تيمية ثلاث قواعد عقدية هي: قاعدة نفي المماثلة وقاعدة الكمال وقاعدة إثبات الأخرويات وتعظيم الشرائع.

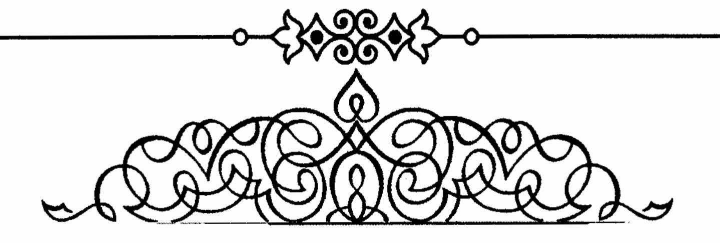


الباب الثالث

البعد التداولي
لنظرية التفسير عند ابن تيمية

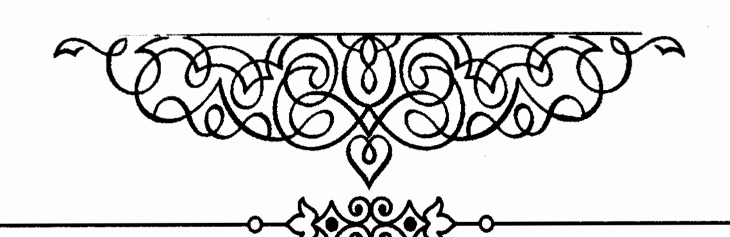


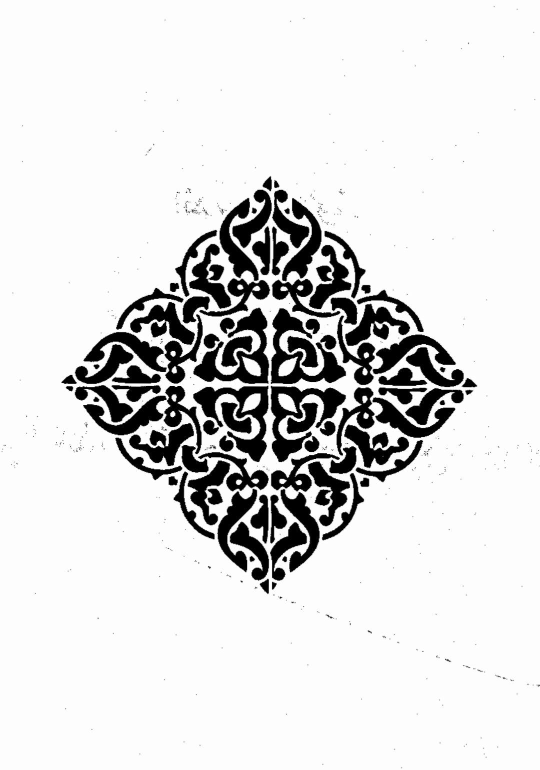




الفصل الأول

تداولية المجاز
وقواعد التفسير عند ابن تيمية





ليس بالإمكان الفصل بين موقف ابن تيمية من المجاز وبين قواعد التفسير عنده، وبين سائر مكونات النسق اللغوي والعقدي لديه. لقد جعل ابن تيمية من التفسير ـ علمًا ومنهجًا ـ مجالًا لتطبيق نظريته في الحقيقة والمجاز، بل ميدانًا يعرض من خلاله أصول العقيدة وعلوم الإسلام، ومنهج التفكير.

ففي القرن السادس وبداية القرن السابع للهجرة، حين كانت جحافل الفكر الباطني تأخذ من التفسير سلاحًا لها ملوحة بالمجاز والإشارة، ظهر ابن تيمية «إمامًا في التفسير وما يتعلق به»[1]، أما سبب هذه الإمامة، فيرجع حسب ابن كثير إلى ذكائه وكثرة حفظه[2]، أما مظاهرها، فمنها: قوته العجيبة في استحضار الآيات من القرآن الكريم وقت الدليل بها على المسألة[3]، ومنها غلبة ذوق التفسير عليه إلى حد لا يخلو أي كتاب من كتبه من مواد التفسير[4]، ومنها: اشتمال تفسيره على نفائس جليلة ونكت دقيقة بين من خلالها «مواضع كثيرة أشكلت على خلق من علماء أهل التفسير»[5]. حتى كانت «معرفته بالتفسير إليها المنتهى»[6]. وكان آخر عهد له بالدرس

---

(١) البداية والنهاية: ١٣٧/١٤.

(٢) نفسه.

(٣) الكواكب الدرية: ١٤٥.

(٤) الحافظ أحمد بن تيمية، الندوي، ص٢٣٨.

(٥) العقود الدرية: ١٤٥.

(٦) نفسه، ٢٢ ـ ٢٣.

والتأليف في محبسه الأخير في القلعة يتعلق بالتفسير[١]. على أن أكبر مظهر لإمامته تلك، إنجازه لرسالة هي الأولى من نوعها في تاريخ التفسير الإسلامي[٢]، هدفها: تأصيل أصول علم التفسير، وتقعيد قواعده الكلية التي «تعين على فهم القرآن، ومعرفة تفسيره، والتمييز في منقول ذلك ومعقوله بين الحق وأنواع الأباطيل»[٣].

لقد تضمنت رسالة ابن تيمية في أصول التفسير خمس قواعد لكل واحدة منها علاقة بينة بموقفه من مسألة الحقيقة والمجاز، وهذه القواعد هي:

١ ـ قاعدة شمول البيان النبوي للقرآن الكريم كله.

٢ ـ قاعدة قلة الخلاف بين الصحابة في التفسير.

٣ ـ قاعدة الخلاف المذموم عند الخلف.

٤ ـ قاعدة أصح طرق التفسير.

٥ ـ قاعدة التفسير بالرأي المجرد.

القاعدة الأولى: «النبي بين لأصحابه معاني القرآن كما بين لهم ألفاظه»[٤]

إن كانت فكرة تقسيم الكلم الإلهي إلى حقيقة ومجاز قد تسنى لها أن تنتشر مع مذاهب التفسير الكلامي وإشارات الصوفية والفلاسفة، قاصدة فتح

---

(١) الحافظ أحمد بن تيمية. ١١١.

(٢) نفسه، ٢٨٤، وهي رسالة: (مقدمة في أصول التفسير) منشورة ضمن الفتاوي: ج١٣/٣٢٩ ـ ٣٧٦. تم نشرت محققة من قبل: د. عدنان زرزور: ١٩٧٨، ثم بتحقيق: فريال علوان. دار الفكر اللبناني. ط١، ١٩٩٢. وهي الطبعة المعتمدة في هذا الفصل مقابلة بنشرة الفتاوي.

(٣) مقدمة في أصول التفسير، ص٥.

(٤) أصول التفسير، ص١٩. وقد وردت هذه القاعدة في مواضع كثيرة من كتابات ابن تيمية،=

أبواب التأويل، لما تقتضيه فكرة المجاز ذاتها من عدم شمول البيان النبوي لكل ألفاظ القرآن ومعانيه، فإن ابن تيمية اتخذ من مبدأ شمول هذا البيان لكل آي القرآن لفظًا ومعنى قاعدة تدعم التفسير على منهج السلف، وتهدم ثنائية التفسير بالحقيقة والمجاز، وما بني عليها من ثنائيات ملازمة لها كالظاهر والباطن، والخاصة والعامة والحقيقة والشريعة، والظواهر والأسرار.

تقتضي هذه القاعدة، أن البيان النبوي للقرآن الكريم شامل لمستويين: بيان ألفاظ وبيان معاني، وذلك لأن المفسرين المذهبيين كانوا على صنفين: أحدهما يرى أن النبي ﷺ لم يبين كل ألفاظ القرآن، بل فسر بعضها دون بعض، والثاني يرى أن النبي فسر كل الألفاظ، ولكن على نحو ظاهري يلائم العامة، وترك المعاني الحقيقية الباطنية للخواص. واتخذ الفريقان من المجاز (أو الرمز) مبدأ «لغويًا» لتدعيم موقفيهما. لذا يرى ابن تيمية أن التفسير النبوي للقرآن الكريم شامل كلي بحسب المكلفين[1]، وبحسب جميع الآيات ألفاظها ومعانيها. والأدلة على ذلك من وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2] فالآية تجعل بيان القرآن الكريم شطر الرسالة المكلف بتبليغها رسول الله ﷺ، ولا يمكن للرسول أن يقصر في تبليغ شطر من رسالته، لذا فالنبي بين لصحابته ولأمته كل القرآن ـ ألفاظه ومعانيه.

=فهي أساس في العقيدة يلخصه كتاب (معراج الوصول) ومبدأ نظري شامل في الرد على الفلاسفة والمتكلمين والصوفية. وفي بناء نظرية الموافقة بين العقل والنقل.

(١) فجميع الناس مخاطبون بالبيان النبوي لا يستثنى من ذلك متكلم ولا فيلسوف ولا ولي، ولا فرق في ذلك بين عامة وخاصة ولا بين جمهور وعقلاء. فآي الكتاب والسنة والإجماع شامل أمر الثقلين الجن والإنس إلا من رفع عنه القلم من صبي أو مجنون أو بهيمة، ينظر: مختصر الفتاوي المصرية، ص٦٣٩ ـ ٦٤٥.

(٢) سورة النحل. ٤٤.

الثاني: أن القرآن الكريم رسالة موجهة إلى العالمين، لا يستساغ حفظها دون فهم معانيها وألفاظها، لذلك ثبت أن الصحابة ـ وهم أحفظ الخلق للقرآن بعد رسول الله ـ كانوا لا يتجاوزون حفظ بضع آيات منه حتى يفهموا معانيها وألفاظها[١]، وقد ثبث أيضًا أن الصحابة حفظوا القرآن كله، وعبر صدورهم وصل إلينا بالتواتر محفوظًا ـ بحفظ الله له ـ.

الثالث: أن العادة تمنع ـ حسب ابن تيمية ـ أن يقرأ قوم كتابًا في أي فن من الفنون دون أن يستشرحوه. بل كل كلام إنما المقصود منه فهم معانيه وألفاظه معًا، فما بالك إذا كان الكلام كلام الله تعالى، والكتاب كتاب الله الذي به عصمة هذه الأمة ونجاتها؟[٢]

بيد أن هذا الموقف عند ابن تيمية قد يرد عليه اعتراض من مثبتي المجاز في التفسير، وهو اعتراض من وجهين نقلي وعقلي، فأما من جهة النقل: فقد أثر عن ابن عباس قوله: «التفسير على أربعة أوجه، وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلّا الله»[٣]، فثبت أن من القرآن ما ترك بدون بيان واستأثر الله بعلمه. وأما من جهة العقل، فقد أمرنا بإعمال الفكر في فهم القرآن والاجتهاد في ذلك، وقد جعل الله الأجر للمجتهد سواء أخطأ أم أصاب، فثبت أن من القرآن ما ترك بيانه للاستنباط بالبحث والنظر.

ويرى ابن تيمية أن كلا الوجهين لا يمنعان البيان النبوي الشامل للقرآن الكريم.

فأما من جهة النقل: فإن التفسير الذي لا يعلمه إلّا الله، لا يدخل أصلًا

---

(١) أصول التفسير، ص١٩.
(٢) نفسه، ص٢٠.
(٣) نفسه، ص٧٥، وقول ابن عباس رواه ابن جرير الطبري في جامع البيان، م١/ج١/ص٦٢.

في ما يستطيع الإنسان فهمه وعقله، أي هو خارج عن نطاق ما ينظر فيه الآن، لأن هذا الجزء من التفسير «لا يعلمه وقتًا وقدرًا ونوعًا وحقيقة إلّا الله، وإنما نعلم نحن بعض صفاته بمبلغ علمنا لعدم نظيره عندنا»[١]. وذلك مثل الساعة فقد أخبر اللهِ تعالى عنها بقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي﴾ [الأعراف: ٧]. أي لا يعلم حقيقة ذلك الغيب ومتى يقع إلّا الله[٢]. أما نحن فنعلم أماراتها وبعض صفاتها فقط، كخروج الدجال وطلوع الشمس من مغربها...، فهذا لم يبينه الرسول ﷺ لأنه ليس في مقدوره ولا من اختصاصه ـ وهو الرسول البشر ـ أن يبينه، وإنما بين مقدار ما يعقل منه وما يفيد، وهذا القدر الذي لم يبينه لا يتعارض مع القدر المبين إطلاقًا.

وأما الوجه الثاني للاعتراض الذي من جهة العقل، فقد تمسك به طائفة من العلماء الذين رأوا أن في القرآن الكريم متسعًا لذوي الأفهام ومجالًا لمن له مؤهلات الفهم والاستنباط أن يعمل العقل في تفسيره بشرط عدم مخالفة النص الصريح، وقد حكى هذا الرأي الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه عن ابن تيمية، منسوبًا إلى الغزالي[٣]، وهذا الرأي هو عمدة ما ذهب إليها السيوطي أيضًا في الإتقان حيث اعتبر الجزء المبين من القرآن الكريم هو من قبيل (شرح الألفاظ الوجيزة)[٤]. والمتروك بدون بيان من قبيل (ترجيح بعض الاحتمالات على بعض)[٥]، وإلى هذا ذهب الخويي أيضًا حين رأى أن الآيات التي فسرها النبي ﷺ، بعد سؤال الصحابة عنها «آيات

(١) رسالة الإكليل في المتشابه والتأويل، ص١٨.

(٢) رسالة الإكليل، ص١٨.

(٣) ابن تيمية: حياته وعصره، آراؤه وفقهه (محمد أبو زهرة) مطبعة علي أحمد مخيمر ١٩٥٢، ص٢٢٧. ١/٢٩١ ـ ٢٩٣. وينظر إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ١/٢٩١ ـ ٢٩٣.

(٤) الإتقان في علوم القرآن/ السيوطي. ج/٢، ص١٧٤.

(٥) نفسه.

قلائل» أما ما بقي «فالعلم بالمراد يستنبط بأمارات ودلائل»[١]. والحكمة في ذلك «أن الله تعالى أراد أن يفكر عباده في كتابه، فلم يأمر نبيه بالتنصيص على المراد في جميع آياته»[٢]. والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾[٣]، وآيات كثيرة أخرى تحث على تدبر القرآن الكريم.

وبناء على هذا القول يقسم القرآن إلى ظاهر وباطن: ظاهر بينه الرسول الكريم بشرح الألفاظ الوجيزة، وفهِمَه الصحابة منه بعد سؤالهم عنه. وباطن لم يبينه الرسول وتركه للاستنباط والتدبر. وهو ما قاله السيوطي حين رأى أن الصحابة «يعلمون ظواهره وأحكامه، أما دقائق باطنه فإنما يظهر لهم بعد البحث والنظر»[٤]. وقد رد ابن تيمية هذا الوجه من الاعتراض بدليلين:

الأول: أن الآية التي استدل بها على التدبر، وهي ما جعلوه سببًا في وجود ما لم يبين في القرآن الكريم، فإنها في نظر ابن تيمية حجة عليهم لا لهم، فقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾[٥]. يعني أن الرسول والصحابة فهموا معانيه وألفاظه، إذ المفروض امتثالهم للأمر، و«تدبر الكلام بدون فهم معانيه لا يمكن»[٦]. ولهذه الآية نظائر، ففي قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[٧]، حض «على تدبره وفقهه وعقله والتذكر به والتفكر فيه، ولم يستثن من ذلك شيئًا، بل نصوص متعددة تصرح بالعموم فيه مثل قوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ

---

(١) نفسه.
(٢) نفسه.
(٣) سورة محمد. ٢٥.
(٤) الإتقان. ج٢/١٧٤ ـ ١٧٥.
(٥) سورة محمد. ٢٥.
(٦) أصول التفسير، ص٢٠.
(٧) سورة الحشر. ٢١.

لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[١]، ومعلوم أن نفي الاختلاف عنه لا يكون إلّا بتدبره كله، وإلّا فتدبر بعضه لا يوجب الحكم بنفي مخالفه ما لم يتدبر»[٢]. وإذا لم يتدبره الرسول ومعه الصحابة، وهم أقرب الناس إلى فهمه بما شاهدوه من الأحوال المقترنة بنزوله، وبما علموه من عادة اللغة التي خاطب بها، وبما لهم من شرف العلم الصحيح والعمل الصالح، فمن؟!

الثاني: إن القول بعدم شمول البيان النبوي للقرآن الكريم يعني قصور النبي ﷺ عن رسالة التبيين، والثابت العكس، يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾[٣]، كما يعني أن الصحابة لم يفهموا القرآن الكريم كله، والثابت العكس أيضًا، فقد روي عن مجاهد قوله: «عرضت القرآن على ابن عباس من أوله إلى آخره مرات أقف عند كل آية وأسأله عنها»[٤] ويعلق ابن تيمية قائلًا: «فهذا ابن عباس حبر الأمة وهو أحد من كان يقول: (لا يعلم تأويله إلّا الله) يجيب مجاهدًا عن كل آية في القرآن»[٥]. وهذا دليل على تلقي التابعين تفسير القرآن كله على يد الصحابة[٦].

وعلى العموم «فالسلف من الصحابة والتابعين وسائر الأمة قد تكلموا في نصوص القرآن... وفسروها بما يوافق دلالتها وبيانها»[٧]، ولم يمتنع «أحد

---

(١) سورة النساء. ٨١.
(٢) الإكليل في المتشابه والتأويل. ٤٥ ـ ٤٦.
(٣) سورة المائدة ٦٩.
(٤) الإكليل، ص٢٢. وروى هذا القول ابن جرير بلفظ مقارب. عن مجاهد قال: عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات من فاتحته إلى خاتمته أوقفه عند كل آية منه وأسأله عنها، جامع البيان: م١. ج١، ص٣١.
(٥) نفسه.
(٦) أصول التفسير، ص٢٠ ـ ٢١.
(٧) الإكليل، ص٤٧.

منهم عن تفسير آية من كتاب الله ولا قال هذه من المتشابه الذي لا يعلم معناه، ولا قال قط أحد من سلف الأمة، ولا من الأئمة المتبوعين، إن في القرآن آيات لا يعلم معناها ولا يفقهها رسول الله ﷺ ولا أهل العلم والإيمان جميعهم»(١).

أما ما يروى عن امتناع بعض الصحابة عن تفسير بعض آيات القرآن الكريم أو عن تفويض بعض الأئمة لمعاني بعض الآيات، فإن ذلك يدخل في ما لا يعلم حقيقته ووقوعه وقدره إلّا الله، أي التأويل(٢) الذي لا يعلمه إلّا الله مثل كيفية الاستواء وميقات الساعة...

لكن، إذا كان النبي قد بين للصحابة القرآن كله، ففهموا معانيه وألفاظه، فلماذا اختلفوا في تفسيره؟ إن الجواب على هذا السؤال يصوغه ابن تيمية في القاعدة التالية:

القاعدة الثانية: «الخلاف بين السلف في التفسير قليل، وخلافهم في الأحكام أكثر من خلافهم في التفسير، وغالب ما يصح عنهم من الخلاف، يرجع إلى اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد»(٣)

لما كان ابن تيمية قد ذكر أن القول بالمجاز ظهر مع النزاعات العقدية التي قادتها الطوائف الكلامية في القرن الثالث للهجرة، وكان وهو يشاهد مصارع الوحدة الإسلامية تترى منذ الهجوم الباطني على خراسان أواخر

---

(١) نفسه، ص٢٣.

(٢) التأويل هنا بمعنى وقوع الشيء وتحققه لا بالمعنى الاصطلاحي المعروف.

(٣) أصول التفسير، ص٢٢. وتوجد هذه القاعدة مبثوثة في رسائل عدة لابن تيمية، فقد كان ابن تيمية من أهم من تصدر لمسائل الخلاف. وهي قاعدة أساسية بني عليها «رفع الملام» و«اقتضاء الصراط المستقيم». وجزءًا كبيرًا من نظراته الفكرية والسياسية في «الموافقة» و«المنهاج» و«الفرقان» وغيرها.

القرن الخامس، واستفحال التأويلات المجازية والإشارية للقرآن الكريم مع الصوفية والشيعة والمتفلسفة، يؤسس لمنهج فكري أصيل يقوم على مبدأ «الموافقة» بدل المنافرة، و«درء التعارض» بدل نشر التنابذ. مذهب قوامه «اقتضاء الصراط المستقيم»، وطريقه «منهاج السنة» وهدفه «الفرقان بين الحق والباطل» و«بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان»، ولما كان قد برهن في القاعدة السابقة أن البيان النبوي الشامل لنص القرآن الكريم يلغي فرضية المجاز، فإن صاحب «الموافقة» يؤكد في هذه القاعدة أساسًا يدعم أفضلية ذلك البيان على غيره: وهو تميزه بالغنى والخصوبة اللذين يلزمان من ميزة «اختلاف التنوع» التي تطبعه.

لقد درس ابن تيمية ظاهرة الاختلاف بعمق يعز نظيره، مستفيدًا من تبحره في العقائد والمذاهب، وثقافته الأصولية الواسعة، وقسمه إلى نوعين: اختلاف تنوع واختلاف تضاد. أما الأول «فهو القولان المتنافيان إما في الأصول وإما في الفروع عند الجمهور الذين يقولون المصيب واحد، وإلّا فمن قال: كل مجتهد مصيب فعنده هو من باب اختلاف التنوع»[(١)]، والاختلاف المنهي عنه في القرآن هو من هذا النوع. وأما الثاني، فهو ما كان «كل واحد من المختلفين مصيب فيه بلا تردد. لكن الذم واقع على من بغى على الآخر فيه، وقد دل القرآن على حمد كل واحدة من الطائفتين في مثل هذا إذا لم يحصل من إحداهما بغي»[(٢)]. فهذا هو الذي عليه الصحابة في التفسير وله مظاهر متنوعة[(٣)] أهمها:

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم، ص٣٨.

(٢) نفسه، ص٣٩.

(٣) قد ذكر ابن تيمية وجوه اختلاف التنوع في اقتضاء الصراط المستقيم، ص٣٧ ـ ٣٨. ولكن ما يرتبط منها بالتفسير حرره بتفصيل في مقدمة أصول التفسير، ص٢٢ ـ ٣٨.



١ ـ اختلاف التعبير عن المسميات[١]: وهو «أن يعبر كل واحد منهم عن المراد بعبارة غير عبارة صاحبه تدل على معنى في المسمى غير المعنى الآخر مع اتحاد المسمى»[٢] فها هنا مسمى واحد هو مرجع العبارة، وهو ذات واحدة، لكن تتعدد معاني العبارة بتعدد أوصاف الذات المسماة. «فالسلف كثيرًا ما يعبرون عن المسمى بعبارة تدل على عينه، وإن كان فيها من الصفة ما ليس في الاسم الآخر»[٣]، مثال ذلك تفسيرهم للصراط المستقيم: فقال بعضهم: هو اتباع القرآن، وقال آخرون: هو الإسلام، وقيل: هو السنة والجماعة، أو هو طريق العبودية، وقيل: هو طاعة الله ورسوله... «فهؤلاء كلهم أشاروا إلى ذات واحدة، لكن وصفها كل بصفة من صفاتها»[٤].

والحق إن هذه الأسماء تدخل في مباحث الألفاظ من الأصول والكلام واللغة، وقد رأينا أن ابن تيمية وضع تصنيفًا خاصًّا للأسماء ركز فيه على بعض الأنواع من الأسماء كالمتواطئة والمتكافئة. فهذا المظهر من الاختلاف إذن يرجع إلى الاختلاف في الألفاظ المتكافئة «التي تقع بين المترادفة والمتباينة»[٥] وهي الأسماء التي تعبر عن معاني تدل على مسمى واحد.

وهذا الاختلاف يعم التفسير وغيره، إذ يتضمن الاختلاف في ألفاظ الحدود والتعريفات وصيغ الأدلة...[٦] حيث تتنوع «جهات القول» و«المقولُ عليه» واحد فهذا اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد.

---

(١) اقتضاء...، ص٣٨.
(٢) أصول التفسير، ص٢٢.
(٣) نفسه، ص٢٥.
(٤) نفسه، ص٢٦. وينظر. تفسير سورة النور. ابن تيمية. دار الكتب العلمية. بيروت. ط/١. ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م، ص١٧٨ ـ ١٧٩.
(٥) نفسه، ص٢٢.
(٦) اقتضاء الصراط المستقيم، ص٣٨.

٢ ـ اختلاف التخصيص: وهو «أن يذكر كل منهم من الاسم العام بعض أنواعه على سبيل التمثيل، وتنبيه المستمع على النوع لا على سبيل الحد المطابق للمحدود في عمومه وخصوصه»[١] ومثاله أن يفسر البعض المقتصد في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ﴾[٢]، بأنه الذي يصلي في أثناء الوقت، ويفسره البعض الآخر بأنه الذي يؤدي الزكاة المفروضة ولا يأكل الربا. «فكل قول فيه ذكر نوع داخل في الآية وإنما ذكر لتعريف المستمع بتناول الآية له وتنبيهه به على نظيره، فإن التعريف بالمثال قد يسهل أكثر من التعريف بالحد المطابق. والعقل السليم يتفطن للنوع كما يتفطن إذا أشير له إلى رغيف فقيل له: هذا هو الخبز»[٣].

ويدخل في هذا الباب اختلافهم في أسباب النزول، فهنا مسألتان من الأصول والحديث: فأما من جهة الأصول، يقول ابن تيمية: «والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب هل يختص بسببه أم لا، فلم يقل أحد من علماء المسلمين إن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال: إنها تختص بنوع ذلك الشخص فيعم ما يشبهه ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ»[٤]. وأما من جهة علم الحديث فهو يقول: «قد تنازع العلماء في قول الصاحب: (نزلت هذه الآية في كذا) هل يجري مجرى المسند، والبخاري يدخله في المسند، وغيره لا يدخله في المسند، وأكثر المساند على هذا الاصطلاح كمسند أحمد وغيره، بخلاف ما إذا ذكر سببًا نزلت عقبه فإنهم كلهم يدخلون مثل هذا في المسند، وإذا

---

(١) أصول التفسير، ص٢٦.
(٢) سورة فاطر. ٣٢.
(٣) أصول التفسير، ص٢٨.
(٤) نفسه، ص٣١.

عرف هذا فقول أحدهم: نزلت في كذا، لا ينافي قول الآخر: نزلت في كذا، إذا كان اللفظ يتناولهما كما ذكرنا في التفسير بالمثال، وإذا ذكر أحدهم لها سببًا نزلت لأجله، وذكر الآخر سببًا، فقد يمكن صدقهما بأن تكون نزلت عقب تلك الأسباب، أو تكون نزلت مرتين، مرة لهذا السبب ومرة لهذا السبب»[١].

هذا، ويدخل في هذا الاختلاف أن يكون نفس اللفظ يحتمل الأمرين لكونه مشتركًا على مذهب من يثبت الاشتراك ـ أو متواطئًا في الأصل لكن يراد به أحد النوعين أو أحد الشيئين[٢]. كما أن السلف قد يختلفون في التفسير بالألفاظ المتقاربة لا المترادفة[٣]، كتفسير المَوْر بالحركة، والوحي بالإعلام، والقضاء بالإعلام[٤]. «فهذا كله تقريب لا تحقيق، فإن الوحي هو إعلام سريع خفي، والقضاء إليهم أخص من الإعلام، فإن فيه إنزالًا إليهم وإيحاء لهم»[٥].

على أن عوامل الاختلاف عند السلف في التفسير قد ترجع إلى خفاء الدليل أو الذهول عنه ـ أو عدم سماعه أو لغلط في فهم النص أو لاعتقاد معارض راجح[٦]، والواجب إذن: «جمع عبارات السلف... لأن مجموع عباراتهم أدل على المقصود من عبارة أو عبارتين، ومع هذا فلا بد من اختلاف محقق بينهم، كما يوجد مثل ذلك في الأحكام»[٧].

---

(١) نفسه، ص٣٢.
(٢) أصول التفسير، ص٣٢ ـ ٣٤.
(٣) نفسه، ص٣٤.
(٤) نفسه، ص٣٤. وذلك في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَمُورُ ٱلسَّمَآءُ مَوْرًا...﴾ الطور ٨. وقوله: ﴿أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ...﴾ النساء ١٦٢. وقوله: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ...﴾ الإسراء ٣.
(٥) نفسه.
(٦) نفسه، ص٣٨.
(٧) نفسه، ص٣٦.

يقتضي ذلك، أن الاختلاف المحقق بين السلف اختلاف تنوع تكون كل الأقوال والأفعال والطرق فيه حقًّا مشروعًا صحيحًا[1]. فالقيم الصدقية لعباراتهم ليست ثنائية بالضرورة تتراوح بين الصدق والكذب أو الصواب والخطأ فقط. **بل الصواب درجات وأشكال مختلفة ومتفاضلة وكل ذلك حقيقة، ومقامات الحقيقة تتنوع حسب مساق اللفظ وسياقه، ارتباطًا بالنظرية المنطقية لابن تيمية ومنهجه الفكري العام.** جمع عبارات السلف على صعيد واحد يزيده الاختلاف خصوبة وغنى، وهو دليل على شمول البيان النبوي للقرآن الكريم. فقد تدارس الصحابة القرآن في مدرسة النبوة، وكان خلافهم لا يرجع إلى التأويل الذي نهوا عنه سلفًا، لأنه من قبيل الخوض في الآيات وضرب بعضها ببعض. لقد أخذوا تفسير القرآن كله من مشكاة النبوة، ولم يعصمهم في النزاع في الآيات غيرها. ثم تلقاه التابعون عنهم ونقلوه إلى من بعدهم، حتى انتهى خير القرون، واستبد الظلم والجهل ـ وهما أساس اختلاف التضاد ـ[2] بطوائف من الناس، فطغى الرأي على الشرع، والعقل على النقل، ونبت التأويل في قلب الأهواء والنزاع الباطل، وغذاه المجاز... واتسع الخرق على الراقع حين دخل الاختلاف المذموم ميدان التفسير: تفسير كتاب الله الحبل المتين.

ولكن، كيف السبيل إلى العلم بالضلال الموجود في تفاسير الخلف؟ إنه تمييز النقل السقيم من الصحيح، والاستدلال الفاسد من الصريح. وتلك قاعدة ثالثة في أصول التفسير عند ابن تيمية.

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم، ص٣٧ ـ ٣٨.

(٢) نفسه، ص٤٠.

القاعدة الثالثة:
«الاختلاف [عند الخلف] في التفسير على نوعين: منه ما مستنده النقل فقط، ومنه ما يعلم بغير ذلك إذ العلم إما نقل مصدق، وإما استدلال محقق»[1]

تعرف أسباب الاختلاف المذموم عند الخلف[2]، في نظر ابن تيمية، من طريقين: النقل والاستدلال:

١ ـ فأما التفسير الذي مستنده النقل: فإن أغلب المفسرين ـ فيما يرى ابن تيمية ـ وأغلب دعاة التفسير المجازي منهم، هم بين جاهل بعلم الحديث وأهله لا يميز بين الصحيح منه والضعيف، فيشك في الصحيح ويعتمد الضعيف، وهؤلاء أغلبهم من أهل الكلام، وبين مدع للعلم الحديث يقبله بمجرد الظن أنه صحيح[3]. ومن كلا الجهتين دخل الغلط إلى الحديث ومنه إلى التفسير حيث اعتمدت فيه أحاديث موضوعة[4]. ودرءًا لكل تنازع ينشأ عن التأويلات المذمومة والتي مصدرها النقل السقيم، فإن التفسير الذي مستنده النقل يجب التمحيص فيه من جهة صحة هذا النقل أو عدم صحته، ولما كانت أغلب النقول المعتمدة في التفسير هي نقول بدون أسانيد أي مراسيل، فإن ابن تيمية يفضل منها ما ينقل عن أهل مكة لأنهم أصحاب ابن عباس المدعو له بعلم التأويل من قبل الرسول الكريم، ثم ما ينقل عن

---

(١) أصول التفسير، ص٣٩ وترتبط القاعدة بامتحان أقوال الخلف ومذاهبهم على ضوء العقل والنقل، ومن ثم لا يخلو كتاب من كتب ابن تيمية منها حتى أمست أصلًا من أصوله الفكرية.

(٢) يقصد بالخلف الطبقة التي تلي طبقة الصحابة والتابعين وتابعيهم.

(٣) أصول: ٤٨ ـ ٤٩.

(٤) نفسه، ص٤٩.

أهل الكوفة أصحاب ابن مسعود، أما أهل المدينة وأهل الشام فعلمهم بالمغازي أكثر من علمهم بالتفسير[١].

وعمدة التمييز بين صحيح هذه المراسيل وضعيفها، أن تتعدد مع خلوها «عن المواطأة قصدًا أو الاتّفاق بغير قصد»[٢]، فإن الحديث إذا جاء من جهتين أو أكثر، وعُلِمَ أن أصحابه يستحيل تواطؤهم على الكذب أو اتفاقهم على اختلافه، وعُلم أنه صحيح خاصة إذا كان المنقول عنه، الصحابة كابن مسعود وأبي بن كعب وعبد الله بن عمر، فإن «الواحد من هؤلاء لم يكن ممن يتعمد الكذب على رسول الله ﷺ فضلًا عمن فوقهم»[٣]. وكذلك الأمر بالنسبة للتابعين فإن منهم من يعلم قطعًا أنهم لم يكونوا ممن تعمدوا الكذب في الحديث، فهؤلاء تقبل مروياتهم. إلّا أن هذا لا يمنع من حصول الغلط والنسيان بالنسبة للطبقتين معًا، وهو غالبًا ما يكون في الأحاديث الطويلة المروية من جهتين مختلفتين، لكنه وإن وقع في بعض أجزائها فهو لا يقدح في صحتها عمومًا، وذلك «مثل حديث اشتراء النبي ﷺ البعير من جابر، فإن من تأمل طرقه علم قطعًا أن الحديث صحيح، وإن كانوا قد اختلفوا في مقدار الثمن»[٤].

وإلى جانب المراسيل يشكل خبر الآحاد أحد مستندات النقل في التفسير. ومعلوم أن خبر الواحد «إذا تلقته الأمة بالقبول تصديقًا له أو عملًا به»[٥] فهو يوجب العلم، وهو ما أجمع عليه المصنفون في أصول الفقه من

---

(١) نفسه، ص٤٢.
(٢) نفسه، ص٤٤.
(٣) نفسه.
(٤) أصول التفسير. ٤٥ ـ ٤٦. والحديث في صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب شراء الدواب والحمير ٢/١٠ ـ ١١.
(٥) نفسه، ٤٦.

المذاهب الأربعة. ومهما كان إجماع أهل العلم على تصديق أخبار الآحاد، فإن الكثير منها، وخاصة المروية عن المجهول أو السيئ الحفظ تؤخذ للاعتبار والاستشهاد فقط[١].

وعلى العموم، فهناك قاعدة يذكرها ابن تيمية في منهاج السنة في معرض ردوده على ادعاءات الحِلِّي فيقول: «المنقولات فيها كثير من الصدق وكثير من الكذب، والمرجع في التمييز بين هذا وهذا إلى علم الحديث، كما نرجع إلى النحاة في الفرق بين نحو العرب وغير نحو العرب، ونرجع إلى علماء اللغة فيما هو من اللغة وما ليس من اللغة، وكذلك علماء الشعر والطب وغير ذلك فلكل علم رجال يعرفون به»[٢]، والحق أن كل من تصدى للتفسير من «أهل الأهواء كالمعتزلة والخوارج يقصرون في معرفة هذا [علم الحديث]»[٣] «والرافضة أقل معرفة بهذا الباب»[٤]، فمع أنهم موافقون على التفسير بالمنقول إلّا أنهم يملؤون تفاسيرهم بالنقول الكاذبة. «فالأصل في النقل أن يرجع فيه إلى أئمة النقل وعلمائه ومن يشركهم في علمهم علم ما يعلمون، وأن يستدل على الصحة والضعف بدليل منفصل عن الرواية، فلا بد من هذا وهذا، وإلّا فبمجرد قول القائل: رواه فلان، لا يحتج به...»[٥]، فإن كثيرًا من مفسري أهل الأهواء يضعون تفاسير من عند أنفسهم ثم ينسبونها إلى صحابة أو إلى أئمة ثقاة، وهم منها براء، مثل ما نسبه الرافضة لجعفر الصادق مثلًا، حيث «نسب إليه أنواع من تفسير القرآن على طريقة الباطنية كما ذكر ذلك عنه أبو عبد الرحمن السلمي في كتاب «حقائق

---

(١) نفسه، ٤٧.
(٢) منهاج السنة النبوية ٤/١٠.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه.
(٥) نفسه، ٤/١٢.

التفسير» فذكر قطعة من التفاسير التي هي من تفاسيره، وهي من باب تحريف الكلم عن مواضعه، وتبديل مراد الله تعالى من الآيات بغير مراده، وكل ذي علم بحاله يعلم أنه كان بريئًا من هذه الأقوال والكذب على الله في تفسير كتاب الله العزيز»[١]، ومثله ما نسب إلى علي وابن عباس رضي الله عنهما من أحاديث «يرويها أهل المجهولات الذين يتكلمون بكلام لا حقيقة له ويجعلون كلام علي وابن عباس من جنس كلامهم»[٢].

٢ ـ أما التفسير الذي مستنده الاستدلال: فإن الاختلاف فيه يعود إلى الخطأ الذي حدث فيه بعد طبقة الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان، وهو خطأ من جهتين: إما باعتقاد معان يحمل القرآن عليها وإن لم يدل عليها. أو بتفسير القرآن بمجرد ما تدل عليه ألفاظه «من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به»[٣].

أما الجهة الأولى لهذا الخطأ فقد مثله قوم حملوا ألفاظ القرآن على معان اعتقدوها، فراعوا مجرد المعنى «دون نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان»[٤]، وهؤلاء سقطوا في نفي ما تدل عليه ألفاظ القرآن الكريم كما سقطوا في إثبات دلالةٍ وحمل ألفاظ القرآن عليها وإن لم تكن مرادة. «وفي كلا الأمرين قد يكون ما قصدوا نفيه أو إثباته من المعنى باطلًا

(١) منهاج السنة. ١٤٦/٤. والسلمي هو: محمد بن الحسن، أبو عبد الرحمن السلمي، صوفي مفسر ومؤرخ. من كتبه «حقائق التفسير» قال فيه الذهبي: أتى فيه بتأويلات الباطنية. ترجمته في: تذكرة الحفاظ للذهبي: ١٠٤٦/٣ ـ ١٠٤٧، طبقات الشافعية للسبكي: ٦٠/٣ ـ ٦٢، لسان الميزان لابن حجر: ١٤٠/٥ ـ ١٤١، معجم المؤلفين: ٩/ ٢٥٨ ـ ٢٥٩.
(٢) منهاج السنة: ١٥٥/٤.
(٣) أصول التفسير، ص٥١ ـ ٥٢.
(٤) نفسه، ص٥٢.

فيكون خطؤهم في الدليل والمدلول»[١]، وهذا نجده في تفسير«طوائف من أهل البدع اعتقدوا مذهبًا يخالف الحق... وعمدوا إلى القرآن وتأولوه على آرائهم، تارة يستدلون بآيات على مذهبهم ولا دلالة فيها، وتارة يتأولون ما يخالف مذهبهم بما يحرفون به الكلم عن مواضعه، ومن هؤلاء فرق الخوارج والروافض والجهمية والمعتزلة والقدرية والمرجئة وغيرهم»[٢].
ويركز ابن تيمية في هذا الباب على تفاسير المعتزلة الذين أجروا معاني أصولهم الخمسة على ألفاظ القرآن الكريم رغم مخالفتها لمدلول تلك الألفاظ، فهم «اعتقدوا رأيًا ثم حملوا ألفاظ القرآن عليه، وليس لهم سلف من الصحابة والتابعين، ولا من أئمة المسلمين لا في رأيهم ولا في تفسيرهم، وما من تفسير من تفاسيرهم الباطلة إلّا وبطلانه يظهر من وجوه كثيرة...تارة من العلم بفساد قولهم، وتارة من العلم بفساد ما فسروا به القرآن»[٣].

أما الجهة الثانية للخطأ الذي كان سببًا في الاختلاف المذموم في التفسير، فعند طائفة من الصوفية والوعاظ والفقهاء[٤] الذين «راعوا مجرد اللفظ وما يجوز أن يريد به العربي من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به وسياق الكلام»[٥]. فإن للقرآن الكريم معان قصدها بألفاظ معينة تدل عليها بنفسها وبما يحفها من سياق وبما يفهم من عادة المتكلم بها، وهذه الألفاظ ملازمة لتلك المعاني وأدق تعبيرًا عنها من غيرها، وخطأ هذه الطائفة ينشأ من تفسيرها لهذه الألفاظ بمعان لا تدل عليها وإن كانت صحيحة، وهو

---

(١) نفسه.
(٢) نفسه، ٥٢ ـ ٥٣.
(٣) نفسه، ٥٤.
(٤) أصول التفسير، ص٥٩.
(٥) نفسه، ص٥٢.

خطأ في الدليل لا في المدلول، لكنها حين تفسر هذه الألفاظ بمعان لا تدل عليها وباطلة فإن الخطأ حينئذ يكون في الدليل والمدلول معًا، كما هو حال الطائفة الأولى، وذلك مثل ما ذكره السلمي في «حقائق التفسير»[(١)].

وعلى العموم، فإن كلا الطائفتين ومن نحا منحاهما، وكل «من عدل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك كان مخطئًا في ذلك، بل مبتدعًا، وإن كان مجتهدًا مغفورًا له خطؤه. ونحن نعلم أن القرآن قرأه الصحابة والتابعون وتابعوهم، وأنهم كانوا أعلم بتفسيره ومعانيه... فمن خالف قولهم وفسر القرآن بخلاف تفسيرهم فقد أخطأ في الدليل والمدلول جميعًا»[(٢)].

القاعدة الرابعة: «إذا لم تجد التفسير في القرآن، ولا في السنة، ولا وجدته عند الصحابة، فقد رجع كثير من الأئمة إلى أقوال التابعين»[(٣)]

تسمى هذه القاعدة بقاعدة «أصح طرق التفسير» أو أحسنها. والحق، أن هذه الطرق هي أيضًا مصادر للتفكير والتشريع عند ابن تيمية، وعليها المعول في حل إشكالات العقيدة والفقه...

الطريق الأول: تفسير القرآن بالقرآن: وهذه أحسن الطرق على الإطلاق، لأنها تقتضي فهم النص من خلال استقراء جامع لكل الآيات، وهي أساس التفسير الموضوعي للقرآن الكريم. وقد وردت هذه القاعدة أثناء وقفة لابن تيمية مع قوله تعالى: ﴿مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾[(٤)]، وقفة هي واحدة من

---

(١) نفسه، ص٥٩.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه، ٦٧.
(٤) في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾ الزمر، آية: ٢٢.

مظاهر إمامة ابن تيمية في علم التفسير، فيقول: «من تدبر القرآن وجد بعضه يفسر بعضًا. فإنه كما قال ابن عباس في رواية الوالبي: مشتمل على الأقسام، والأمثال، وهو تفسير: ﴿مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾. ولهذا جاء كتاب الله جامعًا... قال تعالى ﴿كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾ فالتشابه يكون في الأمثال، والمثاني في الأقسام، فإن التثنية في مطلق التعديد، كما قد قيل في قوله: ﴿ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ﴾[1]... وكما يقال: فعلت هذا مرة بعد مرة، فتثنية اللفظ يراد به التعديد، لأن العدد ما زاد على الواحد، وهو أول التثنية، وكذلك ثنيت الثوب أعم من أن يكون مرتين فقط أو مطلق العدد، فهو جميعه متشابه، يصدق بعضه بعضًا، ليس مختلفًا، بل كل خبر وأمر منه يشابه الخبر، لاتحاد مقصود الأمرين ولاتحاد الحقيقة التي إليها مرجع الموجودات»[2].

لا ينبغي أن توحي عبارة شيخ الإسلام عن «اتحاد المقصود» و«اتحاد الحقيقة» بأي بعد صوفي حلولي، فغاية ابن تيمية أن يدلنا على أن كلام الله تعالى من حيث هو لفظ ومعنى ومرجع، فإن المعاني المقصودة والحقائق الموجودة التي تحيل عليها، شأنها شأن الألفاظ، مصدرها الله تعالى، فالله صاحبها، واحد على عرشه فكيف يكون بينها اختلاف أو تناقض؟[3] وإلّا فإن «الحقائق في نفسها: منها المختلف ومنها المؤتلف، والمختلفان بينهما اتفاق من وجه وافتراق من وجه، فإذا أحاط الكلام بالأقسام المختلفة، والأمثال المختلفة كان جامعًا»[4]، وذلك على عادة ابن تيمية في الإقرار بتنوع الحقيقة ونسبيتها، وعلاقة ذلك بتمايز الألفاظ أو تواطئها، وما ينجم عن ذلك من رفض القول بحقيقة أصلية واحدة للفلظ يكون المجاز انحرافًا

---

(١) سورة الملك. ٤.
(٢) ف ٥٢٣/١٦.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه، ٥٢٤.

أو انزياحًا عنها. لذا يقتضي وصف الباري جل وعز لكلامه بأنه ﴿مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾ رفع التناقض عن معانيه المقصودة وهذه الوحدة في المقصود لا ينبئك عنها إلّا تتبع كل ألفاظه واستقرائها وتفسير بعضها ببعض. فلم افتراض المجاز وكله حقائق متشابهة مِثاني؟

إن «هذا في المعاني مثل الوجوه والنظائر في الألفاظ»[١]. وعليه فالقرآن يفسر بعضه بعضًا ألفاظًا ومعاني. وبيان ذلك، أن «ما أجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر»[٢]. فثبت، على ذلك، عدم الحاجة إلى بناء التفسير على قسمة المجاز والحقيقة.

الطريق الثاني: تفسير القرآن بالسنة: يترتب هذا الطريق في التفسير على قاعدة شمول البيان النبوي للقرآن الكريم كله: ألفاظه ومعانيه وهو ما أنكره دعاة المجاز واحتجوا لذلك بآية آل عمران عن المتشابه، وتأويل الراسخين في العلم. وقد رأى ابن تيمية في «تفسير سورة الإخلاص» أنه يجب القطع بعكس ذلك و«أنه لا يجوز أن يكون الله أنزل كلامًا لا معنى له، ولا يجوز أن يكون الرسول ﷺ وجميع الأمة لا يعلمون معناه»[٣]. فمن القدح في الرسول القول بأنه لم يكن على معرفة بالأمور العلمية الواردة في القرآن الكريم أو كان يعرفها ولم يبينها، إن هذا باطل قطعًا[٤]. لقد قال تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾[٥] ويلاحظ ابن تيمية أن «أول النزاعِ النزاعُ في معاني القرآن فإن لم

---

(١) ف ١٦/٥٢٤.
(٢) أصول التفسير. ٦٠.
(٣) تفسير سورة الإخلاص، ص١١٩.
(٤) نفسه، ٣٩٩.
(٥) سورة النساء. ٥٨.

يكن الرسول عالمًا بمعانيه، امتنع الرد إليه، وقد اتفق الصحابة والتابعون لهم بإحسان وسائر أئمة الدين على أن السنة تفسر القرآن وتبينه، وتدل عليه وتعبر عن مجمله وأنها تفسر مجمل القرآن في الأمر والخبر»(١). وليست أقواله ﷺ فقط هي ما يفسر القرآن في السنة بل أفعاله أيضًا فيها تفسير لكثير من آيات القرآن الكريم(٢). إن ابن تيمية يشير هنا إلى حجية السنة التي اتفق الأصوليون المعتبرون عليها، فلا يقدم رأي على السنة بحجة المجاز وقد ظهرت حجة السنة التي تبين القرآن وتدل عليه وتعبر عنه، فترفع دلالة الآية على المعاني الباطلة(٣). فالسنة «شارحة للقرآن وموضحة له، ولهذا قال رسول الله ﷺ: (ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه)»(٤).

الطريق الثالث: تفسير القرآن بأقوال الصحابة: ثبت في القاعدة الأولى أن الصحابة فسروا القرآن كله، لذلك إذا تعذر وجود تفسير في القرآن والسنة ينظر في أقوال الصحابة «فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرآن والأحوال التي اختصوا بها ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح، لاسيما علماؤهم وكبراؤهم كالأئمة الأربعة والخلفاء الراشدين والأئمة المهديين»(٥). إلّا أن الأخذ بأقوال الصحابة يحتاج في بعض الأحيان إلى النظر، وذلك حين يتعلق الأمر ببعض مروياتهم عن أهل الكتاب. فمعلوم أن الإسرائيليات باب دخل منه الكثير من الأمور إلى التفسير، وخاصة في الطبقة التي تلي الصحابة والتابعين، وهي أمور في الغالب لا قيمة علمية لها

---

(١) تفسير سورة الإخلاص ١٤٦.
(٢) دراسات في أصول تفسير القرآن، محسن عبد الحميد، دار الثقافة، ط/٢، ١٩٨٤، المغرب، ص٨.
(٣) الفرقان بين الحق والباطل. ف ١٣ ـ ص ٢٩.
(٤) أصول التفسير: ٦٠. والحديث أخرجه الإمام أحمد المسند ٩٦/١، سنن أبي داود. كتاب السنة. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة. ط/٢. ١٩٥٠. ٢٥٩/٤.
(٥) أصول التفسير، ص٦٢.

ولا أحكام تترتب عليها، ومعلوم أيضًا أن الصحابة وإن تعاملوا مع أهل الكتاب يهودًا كانوا أو نصارى، غير أنهم لم يسألوا أهل الكتاب عن كل شيء، ولم يأخذوا عنهم كل شيء. وكانت أول قاعدة اتبعوها في التعامل مع هذه الإسرائيليات أنها «تذكر للاستشهاد لا للاعتقاد»[١]. وهي على أقسام منها «ما علمنا صحته بأيدينا مما يشهد له بالصدق فذاك صحيح»[٢]، ومنها «ما علمنا كذبه بما عندنا ما يخالفه»[٣]، وهذا لا يؤخذ لفساده، ومنها ما هو «مسكوت عنه، لا من هذا القبيل ولا من هذا القبيل فلا نؤمن به ولا نكذبه... وغالب ذلك مما لا فائدة فيه تعود إلى أمر ديني»[٤].

الطريق الرابع: الرجوع إلى أقوال التابعين: إذا تعذر وجود التفسير في القرآن والسنة أو أقوال الصحابة «فقد رجع كثير من الأئمة في ذلك إلى أقوال التابعين»[٥]، كمجاهد بن جبر وعكرمة وسعيد بن المسيب وعطاء بن أبي رباح والحسن البصري والربيع بن أنس وقتادة والضحاك... فإن هؤلاء قد أخذوا العلم بالقرآن عن الصحابة بل إن منهم من عاصر الصحابة ولو لفترة وجيزة، وترجع قيمة أقوال التابعين إلى التفسير إلى مدى إجماعِهم، وإجماعُهم لا يعني بالضرورة اتفاق ألفاظهم وتماثلها في التعبير، فقد يقع في عباراتهم تباين في الألفاظ يحسبها من لا علم له اختلافًا، وليست كذلك «فإن منهم من يعبر عن الشيء بلازمه أو نظيره ومنهم من ينص على الشيء بعينه والكل بمعنى واحد في كثير من الأماكن»[٦].

---

(١) نفسه، ص٦٤.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه.
(٥) نفسه، ٦٧.
(٦) أصول التفسير: ص٦٨.

أما إذا ثبت الاختلاف بينهم، فإن أقوالهم لا تكون حجة في التفسير، وحينئذ «يرجع...إلى لغة القرآن أو السنة أو عموم لغة العرب أو أقوال الصحابة في ذلك»[١]. ولا يعني هذا أن «لغة العرب» تشكل طريقًا مستقلًا من طرق التفسير، فتفسير القرآن بالقرآن أو السنة أو أقوال الصحابة هو تفسير للقرآن بلغة القرآن أو بلغة النبي وصحابته. يقول ابن تيمية: «والقرآن نزل بلغة قريش الموجودة في القرآن، فإنها تفسر بلغته المعروفة فيه إذا وجدت لا يعدل عن لغته المعروفة مع وجودها»[٢].

تؤول هذه القاعدة ـ إذن ـ إلى ما سبق الحديث عنه في البعد اللغوي عن ضرورة تفسير اللغة بربطها بالمتكلم بها والمخاطب بها... ولهذا يستعمل ابن تيمية كلمة التفسير «بالمعروف» أكثر من كلمة «بالمأثور». وقد تنبه بعض الباحثين المعاصرين إلى ما في اصطلاح «التفسير بالمأثور» من إجمال وغموض وبعد عن الدقة، لأنه لا يدخل تحته تفسير القرآن بالقرآن، وقد يدخل فيه تفسير القرآن بما أثر عن طبقات أخرى بعد التابعين، وهذا يؤدي إلى أن المقابلة بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي غير صحيحة[٣]، ولهذا احتاط ابن تيمية فقيد الرأي بالتجريد كما سيأتي في القاعدة الخامسة، واستعمل كلمة «المعروف» عن رسول الله ﷺ والصحابة والتابعين.

إن تفسير النص القرآني عند ابن تيمية يتطلب، إذن، وضع الآية في مساق النصوص القرآنية والحديثية ـ رواية ودراية ـ وسياق نزولها، وتفسيرات الصحابة، المستمعين إليها والمنفذين لمقتضياتها. لهذا فالآية

(١) أصول التفسير، ص٦٨.
(٢) ف ١٥/٨٨.
(٣) التفسير بالمأثور، نقد للمصطلح وتأصيل، مساعد بن سليمان الطيار، مجلة البيان. عدد ٧٦. سنة ١٩٩٤، ص٨ ـ ١٦. وقد لاحظ صاحب المقال أن تعبير شيخ الإسلام بكلمة «معروف» أسلم من التعبير بكلمة «مأثور».

ينبغي أن تفهم على ضوء الوضعية الكلية التي نزلت فيها، أي: حال الخطاب. فالنبي والصحابة والتابعون هم أعرف الخلق بالنصوص التي نزلت بلغتهم ليفهموها ويفهموها لأمم أخرى. لذا لم يكن ابن تيمية بعيدًا عن مطالب علم تفسير النصوص الحديث الذي اعتبر فهم النص لا يتم بعيدًا عن السياق التداولي الذي وجد فيه.

إن التفسير بالمأثور، هذا الوصف الذي ألصقه الدارسون بالتفسير المعتمد على هذه الطرق، والذي رآه دعاة المجاز منهجًا قاصرًا عن فهم القرآن الكريم، هذا التفسير ليس إلّا وضع القرآن في السياق اللغوي والاجتماعي والثقافي الذي وجد فيه، وهو باعتراف دارسي علوم النص وأحوال الخطاب، أصح طريق لتفسير نص ما، فقد لاحظ د. طه عبد الرحمن أن ابن رشد ـ مثلًا ـ لم يكن أقرب الفلاسفة العرب فهما نصوص أرسطو إلّا بتطبيقه لمبادئ «التفسير بالمأثور» على هذه النصوص. فقد كان ابن رشد «يشير إلى عادة اليونانيين في الاستعمال»[1]، كما قام بربط النص الأرسطي بأقرب الشراح إليه من فلاسفة المدرسة الهيلينستية مثلًا[2]... مستفيدًا في ذلك من «مفسري القرآن وخاصة في ترتيب أصولهم... [لذا] لا يستغرب بعد هذا أن يحيط ابن رشد بمعاني أرسطو، ولو أدخل بها نص الترجمة، وأن يمنع عنها تصرف فلاسفة الإسلام والمتكلمين»[3]. لقد راعى ابن رشد المجال التداولي للنص الأرسطي ففسره على ضوء أقرب تلامذة المدرسة الأرسطية نفسها، وراعى ابن تيمية المجال التداولي للنص

---

(١) لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات، طه عبد الرحمن. أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي. جامعة محمد الخامس. دار النشر المغربية. البيضاء. ١٩٧٩، ص١٧١.

(٢) نفسه، ص١٧٢.

(٣) نفسه.

القرآني، فدعا إلى تفسيره على ضوء أقرب تلامذة المدرسة النبوية: الصحابة، والتابعون وتابعوهم، إذ «الذين يعاصرون النص في نشأته الأولى هم أولى الناس بفهمه»[(١)].

لقد كان التفسير المجازي، أو التفسير بالمجاز، أحد المعاول الهدامة لطرق التفسير السابقة الذكر، وقد لاحظ هنري لاووست أن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز قد سمح «في شكله المطلق، ومع بعض القيود، بإجازات للتفسير الشخصي الذي يميل إلى أن يحل محل الإدراك التاريخي[(٢)] لمضمون كلام الله ورسوله، ولهذا نقده ابن تيمية»[(٣)]، وقد نشأ عن هذا التقسيم الذي ظهر في أوساط المعتزلة والجهمية، «فقدان معنى التاريخ ومقاييس الزمان والمكان، لأنه [تقسيم] يتجاهل النظر في أن اللفظ يرجع في آن واحد إلى طريقة استخدامه في مجموعة اجتماعية معينة (قوم)، والمعنى الخاص الذي يقصده الفرد الذي يستخدمه فيتحدد معنى كل كلمة بمضمون النص كاملًا وتفسره الظروف التي تبرر هذا الاختيار، إن «المتكلم» وليس المفسر هو الذي يحدد للكلمة معناها الخاص أو العام، الحقيقي أو المجازي»[(٤)].

إن مفهوم قياس الزمان والمكان، أو الإدراك التاريخي لمضمون النص، أو المجال التداولي للنص يقضي في نظر لاووست على التعارض المزعوم بين الآيات القرآنية «المحكمة» والآيات «المتشابهة»: ذلك أن بعض الآيات التي قد تبدو مستغلقة على بعض العقول، فإنها واضحة جلية أمام عقول

---

(١) اللغة والتفسير والتواصل. مصطفى ناصف، ص٧٦.
(٢) يقصد لاووست بالإدراك التاريخي لمضمون النص: المجال التداولي للنص أو السياق الاجتماعي والثقافي.
(٣) أصول الإسلام... لاووست، ص١١٥.
(٤) نفسه، ص١١٥ ـ ١١٦.

أخرى، أما بقية الآيات التي قد تبدو غير معقولة فإن السبب هو جهلنا، ولا ينطبق ذلك على النبي ﷺ الذي كان وحده يستطيع أن ينفذ إلى المعنى الكامل للقرآن[١]. لا يكون الإقرار بالتفسير المجازي أو الإشاري للآيات القرآنية ـ إذن ـ إلّا تعبيرًا عن جهل المفسر بشروط التفسير الموضوعي للنص (وهي ربطه بسياقاته المختلفة)، وتغطية لهذا الجهل بالآراء الذاتية الخاصة. من هنا تكمن قيمة ما دعا إليها ابن تيمية في هذه القاعدة، يقول لاووست: «لقد أتاحت هذه المبادىء لابن تيمية أن يرسي قواعد جديدة لمنهج للتفسير جعله يحتل مركزًا مرموقًا بين المفسرين المسلمين، فهو يقول، إنه لكي نفهم القرآن فهمًا دقيقًا ينبغي تأمله تأملًا شاملًا ودائمًا (تدبره)... والهدف من هذا التدبر هو التهيئة لإدراك معنى كلام النبي إدراكًا عميقًا، وبناء عليه فإن ابن تيمية يطلب من المفسر أن يتمكن من لغة النبي الاصطلاحية، وكذلك لغة معاصريه، وأن يستكمل هذا العمق في فقه اللغة بدراسته لظروف الوحي ولسيرة الرسول، وهذا يدل على أن ابن تيمية كان يتمتع بذوق لا ينكر للتاريخ وبموضوعية فريدة تمسك بها دائمًا»[٢].

القاعدة الخامسة:
«أما تفسير القرآن بمجرد الرأي فحرام»[٣]

هذه القاعدة تنحل بها كل إشكالات أصول العقيدة والفقه، وتقطع دابر الخلاف[٤] في كثير من مسائلها، وترفع الإبهام عن كثير من قضاياها. ومرد

---

(١) نفسه.
(٢) أصول الإسلام ونظمه... لاووست، ص١١٦ ـ ١١٧.
(٣) أصول التفسير، ص٦٩.
(٤) كالنزاع في إشكال العقل والنقل، والخلاف بين الفقهاء والمحدثين، والنزاع في القياس بالرأي، والتفسير بالرأي والمأثور.

ذلك إلى جودة الصياغة التي كفلها تقييد الرأي «بالتجريد» في العبارة. إن من الثابت أن الصحابة والتابعين ومن بعدهم «اعتمدوا التفسير بالرأي وقالوا به»[١]، ومن الثابت أن كبار المفسرين المعتمدين كالطبري لم يقتصروا على إيراد ما روي عن الصحابة والتابعين فقط، بل تعدوا ذلك إلى اجتهادات ترجيحية خاصة[٢]، كما أنه من الثابت أن هؤلاء الصحابة والتابعين قد ورد عنهم ذم من قال في القرآن برأيه بغير علم[٣]. وقد تنبه ابن تيمية إلى أنه لا خلاف بين الأمرين، لأن النبي ﷺ والسلف إنما ذموا القول على الله بغير علم ولم يذموا كل قول بإطلاق، إذ الأحاديث المروية في الباب تحذر من القول في القرآن بالرأي بغير علم. وإذا كان الصحابة توقفوا في تفسير بعض الآيات، فلافتقارهم العلم بها، أما الآيات التي فسروها «فليس الظن بهم أنهم قالوا في القرآن وفسروه بغير علم أو من قبل أنفسهم»[٤]، بل هم إنما فسروا القرآن فيما لهم به علم وسكتوا عما لا علم لهم به، لذا كان التنصيص على لفظ «الرأي المجرد» من قبل ابن تيمية له دلالته[٥]. فالرأي المجرد إنما هو الرأي المجرد من العلم ولكن أي علم؟

يقول ابن تيمية: «من تكلم [في تفسير القرآن] بما يعلم من ذلك لغة وشرعًا فلا حرج عليه»[٦]. ولا شك أن العلم باللغة والشرع ومقتضياتهما لا يبقى للهوى في التفسير سبيلًا، فالتفسير من جهة العلوم الشرعية واللغوية

---

(١) التفسير بالمأثور... مساعد بن سليمان الطيار. مجلة البيان. عدد سابق، ص١٤.
(٢) نفسه، ص١٤. وينظر جدل العقل والنقل: ٥٢١ ـ ٥٢٢.
(٣) ذكر ابن تيمية جملة من الآثار في ذلك وهو يحرر هذه القاعدة، ينظر أصول التفسير، ص٦٩ وما بعدها.
(٤) نفسه، ص٧٠.
(٥) مقدمة في أصول التفسير. تح. عدنان زرزور. دار القرآن الكريم. ط/١. ١٩٧٨، ص١٠٦. هامش رقم ١.
(٦) أصول التفسير، ص٧٤.

يقتضي كما أوصى أبو مسلم بن يسار ـ فيما يورده ابن تيمية ـ أن تقف حتى تنظر ما قبله وما بعده[١]، كما يقتضي الالتزام بأصول التفسير وقواعده. ذلك يعني فهم الألفاظ حسب سياقها وحسب ما أثر عن الرسول والصحابة والتابعين فيها، وبعد ذلك: إعمال الفهم في الترجيح بين الأقوال واستنباط علل الأحكام واستخراج المقاصد مع الاعتماد على آراء السلف في ذلك وما يفهم من الآيات. بهذا يكون الرأي عقلًا صريحًا معضدًا بالنقل الصحيح، ويتم «درء تعارض العقل والنقل» وتنحل عقدة «الحقيقة والمجاز» في تفسير القرآن الكريم، ويصير التفسير الباطني المترتب عليها رمادًا تذروه الرياح.

ذلك ما جعل ابن تيمية يتحدى مُناظره ـ الداعي إلى التفسير المجازي الباطني ـ بأن يحقق مقامات أربعة، فما استطاع[٢]: وهي إثبات أن المراد هو المعنى المجازي «وإلا فيمكن كل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سنح له وإن لم يكن له أصل في اللغة»[٣]، وإثبات الدليل على صرف اللفظ من حقيقته إلى مجازه، وأن يسلم ذلك الدليل من المعارض، وأن يكون النبي ﷺ بين للأمة أنه لم يرد بذلك اللفظ حقيقته بل مجازه، سواء عيَّنه أم لم يُعيِّنه.

فهو العلم بالأدلة الشرعية واللغوية أثناء التفسير ـ إذن ـ، وإلّا فليس ثمة إلّا مبطل يفسر اللفظ بأي معنى سنح له متكئًا على دعامة المجاز. فلا يملك دعاة التفسير الباطني غير فرضية المجاز، ولا يملك مثبتو المجاز غير التأويل بالرأي المجرد. لذا يقول ابن تيمية وهو يرد التفسير المجازي لبعض الآيات عند مثبتي المجاز بأن هؤلاء: «يفسرون القرآن برأيهم ومعقولهم وما

(١) أصول التفسير، ص٧٤.
(٢) الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز في الصفات، ف٦/٣٦٠ ـ ٣٦١.
(٣) نفسه، ف ٦/٣٦٠.

تأولوه من اللغة... فلا يعتمدون لا على سنة ولا على إجماع السلف وآثارهم، وإنما يعتمدون على العقل واللغة، وتجدهم لا يعتمدون على كتب التفسير المأثور والحديث وآثار السلف وإنما يعتمدون كتب الأدب وكتب الكلام التي وضعتها رؤوسهم»(١). إنهم «يجعلون الألفاظ التي أحدثوها ومعانيها هي الأصل ويجعلون ما قاله الله ورسوله تبعًا لهم، ويردونها بالتأويل والتحريف إلى معانيهم، ويقولون نحن نفسر القرآن بالعقل واللغة»(٢).

التفسير بمجرد الرأي ـ إذن ـ طريقة أهل البدع وطريقة الملاحدة(٣)، وتحريم التفسير بالرأي المجرد هو طريقة أهل العلم من السلف والأئمة الأعلام، وذلك اتجاه أصيل في فكر ابن تيمية، وليس ـ فقط ـ ردًّا على الزحف الباطني سدًّا لذريعة الفساد(٤).

لم يقتصر كلام ابن تيمية في مقدمة التفسير على تأصيل قواعده فحسب، بل سعى أيضًا إلى نقد كتب التفسير الموجودة في أيدي الناس، وتصنيفها والنظر إليها من جهتي النقل والاستدلال: فما كان منها ضابطًا لأصول النقل، متحريًا الصحة في المنقولات، كان أسلم من الفساد الذي منشؤه النقل، وما كان منها ملتزمًا بعقيدة السلف مبتعدًا عن الرأي المجرد من العلم، كان أسلم من جهة الرأي والاستدلال.

لذلك فإن أصح التفاسير عند ابن تيمية، وأبعدها عن شبهتي النقل والرأي، هي التي أُثرت عن التابعين وتابعيهم والأئمة المجتهدين، مثل

---

(١) كتاب الإيمان، ص١٠٧.
(٢) سورة الإخلاص . ٩٨.
(٣) كتاب الإيمان، ص١٠٧.
(٤) كما ذهب إلى ذلك الشيخ أبو زهرة في «ابن تيمية حياته وعصره»، ص٢٢٦.

تفسير بقي بن مخلد وابن أبي حاتم، وابن المنذر، وعبد الرحمن بن إبراهيم دحيم، وتفسير ابن حنبل وابن راهويه. فإن هؤلاء لا يذكرون في تفاسيرهم الأحاديث الموضوعة[١]، ولا بدع الرأي لأنهم كانوا «أعلم أهل الأرض بالتفاسير الصحيحة عن النبي ﷺ وآثار الصحابة والتابعين»[٢]. إلّا أن ابن تيمية يحذر من الأخذ بكل ما أثر من تفاسير هذه المرحلة المتقدمة قبل تمحيصها كالتفسير المنسوب لابن عباس وخاصة ما جاء عن طريق رواية الكلبي عن أبي صالح[٣].

ويأتي تفسير ابن جرير الطبري في مقدمة التفاسير المعتبرة عند أهل العلم، فقد صانه صاحبه من بدع العقل والنقل معًا، فهو «يذكر مقالات السلف بالأسانيد الثابتة، وليس فيه بدعة، ولا ينقل عن المتهمين»[٤]، وكذلك ابن عطية فهو «أتبع للسنة والجماعة وأسلم من البدعة»[٥]. والقرطبي كذلك «أقرب إلى طريقة أهل الكتاب والسنة وأبعد عن البدع»[٦]. وبنفس المعيار يحكم ابن تيمية على تفسير البغوي «الذي صان تفسيره عن الأحاديث الموضوعة والآراء المبتدعة»[٧]، وإن كان قد اختصره من تفسير الثعلبي الذي عرف بمنقولاته الضعيفة[٨]. فإن الثعلبي مع ضعف معرفته بالحديث كان أعلم بأقوال المفسرين والنحاة وقصص الأنبياء، لذلك نقل

(١) منهاج السنة: ٤/٤، تفسير سورة النور: ١٧٥.
(٢) ف٦/٣٨٩. وينظر تفسير سورة النور: ١٧٥.
(٣) نفسه.
(٤) أصول التفسير: ٧٦. وينظر تفسير سورة النور: ١٧٥.
(٥) أصول التفسير: ٥٤.
(٦) أصول التفسير، ص٧٨.
(٧) نفسه، ص٥٠.
(٨) نفسه، ص٧٦.

عنه البغوي هذه الأمور، دون الأحاديث الموضوعة لعلمه بالحديث والفقه[١]. ونفس الشيء نجده في تفاسير الواحدي (البسيط والوسيط والوجيز)، فمع ما فيها من فوائد جليلة فإنها تحتوي على الكثير من المنقولات الباطلة[٢].

ولم يكن فساد التفسير سببه ضعف العلم بالحديث فحسب بل أيضًا ضعف الرأي واتباع الهوى والمذهب، أما إذا اجتمع الأمران معًا، فتلك ـ ولا شك ـ الطامة الكبرى، وهو ما يراه ابن تيمية في تفاسير أهل الفرق بصفة عامة كالروافض والشيعة والمتصوفة والمتكلمين، ويخص منهم بالحكم ـ هنا ـ تفاسير من اعتقدوا مذاهب المعتزلة كعبد الرحمن بن كيسان الأصم، وأبي علي الجبائي والقاضي عبد الجبار، وعلي بن عيسى الرماني، والزمخشري[٣]. ويركز ابن تيمية على تفسير الزمخشري نظرًا للطريقة التي يعرض بها آراءه وتأويلاته، حيث يصعب على الكثير كشف ما تحتويه القوالب اللغوية الفصيحة من معاني وآراء مخالفة لعقيدة السلف «حتى إنه يروج على خلق كثير [ممن لا يعتقد الباطل من تفاسيرهم الباطلة ما شاء الله]»[٤]. مع أن تفسيره «محشو بالبدعة وعلى طريقة المعتزلة من إنكار الصفات والرؤية والقول بخلق القرآن، وأنكر أن الله مريد للكائنات وخالق لأفعال العباد وغير ذلك من أصول المعتزلة»[٥]. هذا مع ما فيه من

---

(١) منهاج السنة. ج٤/٢٥.
(٢) أصول التفسير، ص٧٤.
(٣) أصول التفسير، ص٥٣.
(٤) نفسه، ٥٥.والزيادة بين المعقوفين محذوفة في أصول التفسير بتحقيق فريال علوان ومثبتة في ف ٣٥٩/١٣.
(٥) الأصول، ص٧٧.

الأحاديث الموضوعة والمنقولات المكذوبة عن الصحابة والتابعين[١]، فيكون صاحبه قد جمع فيه بين بدع النقل وبدع الرأي معًا حيث عرض الأولى في شكل أحاديث موضوعة لا قيمة لها ـ رواية ودراية ـ، وعرض الثانية في قوالب بيانية كان المجاز أحد أعمدتها، إن لم نقل أهمها على الإطلاق.

إن ابن تيمية وهو يصدر أحكامه هذه ويقرر قيمة التفاسير الموجودة في أيدي الناس، لم يغفل عن حقيقة علمية ومنهجية تتجلى في مبدأ الإنصاف في الحكم: ذلك أن كل واحد من هذه التفاسير «لا بد أن يشمل على ما ينقد لكن يجب العدل بينها وإعطاء كل ذي حق حقه»[٢]. وبذلك يكون ابن تيمية قد برئ مما نسب إليه من «تطرف» في الرأي و«تعصب» في الحكم على مخالفيه[٣]، ويكون ـ كما أشار إلى ذلك لاووست ـ، قد حقق أكبر قدر من الموضوعية في هذه الأحكام كما تقدم في القاعدة الرابعة.

* * *

وخلاصة القول، إنه إذا كان منهج التفسير عند بعض المتأخرين، وخاصة أصحاب المذاهب الكلامية والصوفية والفلسفية، لا يرى قيام تفسير دون الارتكاز على ثنائية الحقيقة والمجاز، فإن منهج ابن تيمية في التفسير يقوم على قواعد شاملة ترفع الحاجة إلى فرض المجاز في التفسير، وتستبدل به مقاييس الزمان والمكان ـ على حد تعبير هنري لاووست ـ مع تأمل شامل لنصوص القرآن. فلا يمكن فهم القرآن إلّا من خلال لغته، وفقه لغة القرآن لا

---

(١) نفسه، ص٧٨.

(٢) أصول التفسير، ص٧٨.

(٣) وهذه هي النظرة الاستشراقية إلى ابن تيمية كما نجدها مثلًا عند جولد تسهر. ينظر: مذاهب التفسير الإسلامي: ٣٦٧.

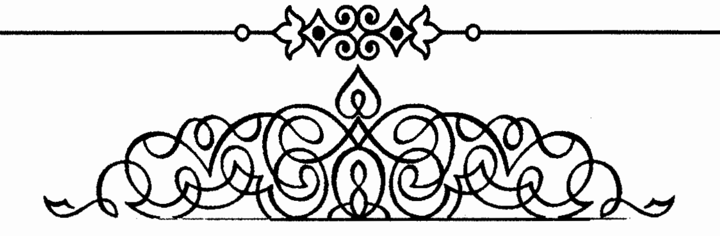
ينفصل عن بيان النبي ﷺ وصحابته والتابعين المخاطبين بها. وعليه، فلا يقولن أحد إن تفسير السلف أسلم وتفسير الخلف أحكم، فإن الحكمة إن لم تكن على لسان النبي وصحابته فلن تظهر على أي لسان البتة. إنه لا توجد آية في القرآن الكريم ليس فيها قول للنبي ﷺ أو لصحابي أو لتابعي. لذا وعلى «عكس ما هو متداول في الأدب عن خوف بعض المفسرين الأوائل [الصحابة] من العمل التفسيري فإن النصوص التي وصلتنا كنصوص ابن عباس وتلامذته، كانت تتميز بجرأة[1] تفسيرية عز نظيرها»[2]، وليس هذا بالكشف الجديد[3]، وإنما هي قاعدة فكرية أصيلة كان ابن تيمية قد سطرها منذ الربع الأول من القرن الثامن الهجري.

---

(١) ما هي بجرأة ولكنه تعليم نبوي مقيد بالعلم كما ذكر في القاعدة الخامسة.

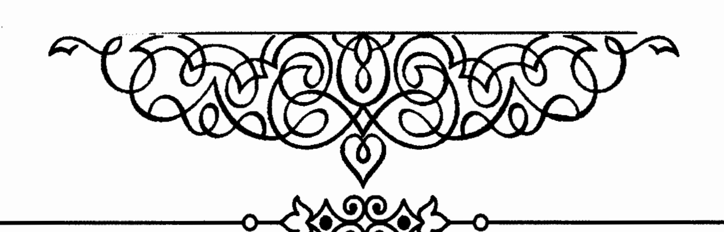
(٢) ينظر: .Hermenologie coranique et argumentation... A.Alaoui.p. 241

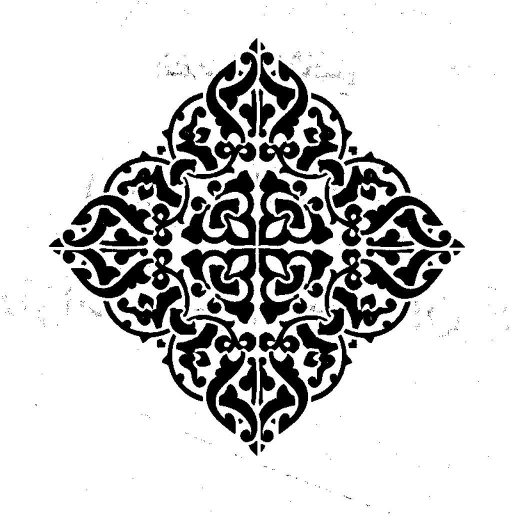
(٣) يرى أحمد العلوي أن «جرأة» الصحابة في التفسير أطروحة خاصة به لم تكتشف من قبل. ينظر: نفس المرجع السابق: ٢٤١.

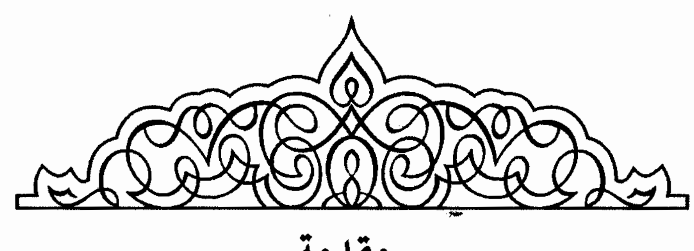


الفصل الثاني

التفسير التداولي
لمجازات القرآن عند ابن تيمية





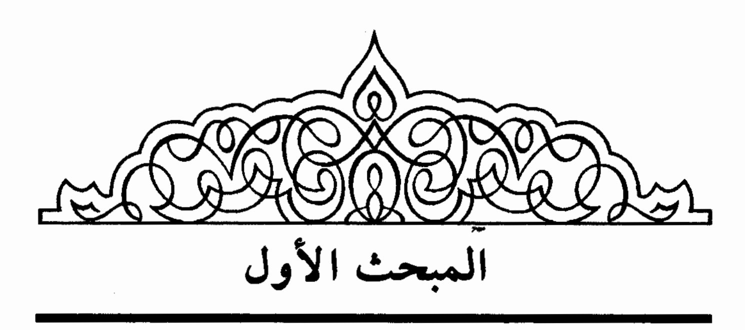


مقدمة

لقد كان علم التفسير الميدان الذي طبَّقَتْ فيه مذاهب الكلام واللغة والأصول نظريتها في المجاز، وذلك بجعل الآيات القرآنية شواهدَ على ما حددوه للمجاز من تعريفات، وما صنفوه من تصنيفات، وما قصدوا إليه من تأويلات. ولما كان تفسير ابن تيمية لمواضع النزاع من هذه الشواهد القرآنية يتسم ـ غالبًا ـ بحوارات مسهبة مع مقالات من سبقوه، يطبق من خلالها الأبعاد النظرية التي يرتكز عليها منهجه التداولي في التفكير والتفسير؛ فقد وجب عرض تفسير ابن تيمية لمجازات القرآن في ضوء هذا المنهج العام.

إن هذه الشواهد القرآنية تمثل نماذج تطبيقية من تفسير القرآن الكريم، ولقد كثر ترددها في مصنفات القدماء شواهد على المجاز في شتى المجالات المعرفية: فتحدثوا عن «سؤال القرية» و«إرادة الجدار» و«جناح الذل» و«لباس الجوع» و«اشتعال الرأس» وغيرها من تعابير البيان القرآني. وهنا نقف أمام مظهر آخر من مظاهر إمامة ابن تيمية في التفسير، حيث يفسر هذه الآيات انطلاقًا من اللغة التي نزل بها القرآن الكريم، وخوطب بها متلقوه، ومن فهم السلف ـ أقرب الناس إلى هذه اللغة ـ لمعانيها وألفاظها، مستبعدًا ثنائية الحقيقة والمجاز، التي يراها مع ثنائيات ملازمة لها كالظاهر والباطن، المعول الذي هدم به المؤولون صرح العقيدة الصحيحة وقصموا به ظهر النص القرآني، معتمدًا ـ عوضًا عنها ـ على المنهجية الأصولية

الإسلامية القائمة على: فكرة الحقائق المتفاوتة والاستعمالات المتنوعة التي تحكمها قوانين الإضافة والتقييد، ونسبية الخطاب وتداوليته. علمًا بأنه لو سلم بمبدأ تنوع الحقائق وتنوع الألفاظ تبعًا لأنواع قيودها، وبأنه لو جرد البحث اللغوي والدراسات القرآنية من مناهج التأويل الباطني المنحرف ـ عقليًّا كان أمرًا كشفيًّا ـ ؛ فإن تسمية اللفظ ـ حينئذ ـ حقيقة أو مجازًا، أمر يؤول إلى نزاع لفظي. في ضوء هذا المبدأ وبهذْيٍ من قواعده اللغوية والمنطقية والعقدية والتفسيرية، يتدبر ابن تيمية الشواهد اللغوية والأصولية والعقدية التي سميت «مجازات القرآن». فكلامه هنا تطبيق لقواعده هناك.



المبحث الأول

الشواهد اللغوية والأصولية

١ ـ الشواهد اللغوية:

١ ـ ١ ـ إرادة الجدار: حقيقة أم مجاز:

على اختلافهم في التعبير عن المجاز بمصطلح المجاز أو الاستعارة، اعتبر جل المثبتين قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾[1] دليلًا على وجود المجاز في القرآن الكريم، يتمثل في إسناد الإرادة إلى الجدار، الجماد الذي لا إرادة له ولا حس، لذلك اعتبر هذا الإسناد مجازًا لا حقيقة أو استعارة[2] تعبر عن ميل الجدار وقرب سقوطه[3]. ورغم ترددهم في تعيين الشكل البلاغي الذي يوضع فيه هذا الشاهد، فإنهم متفقون على أن هذا التعبير المجازي أو الاستعاري هو من صميم اللسان العربي، ومن أفصح كلام العرب، وأن نفيه أو إنكاره «إنكار للبديهيات اللغوية»[4].

---

(١) سورة الكهف. ٧٦.

(٢) الكشاف (الزمخشري) ج٢، ص٥٧٢. ومجازات القرآن (الشريف الرضي)، ص١٤٨.

(٣) مجمع البيان (الطبرسي) ج١٥، ص١٩٥.

(٤) دراسات في أصول التفسير (محسن عبد الحميد)، ص٨٨.

ويبدو أن سبب إثبات المجاز في الآية يعود إلى ذلك الإسناد «غير المعقول» أو «البعيد عن المألوف والمعتاد» الذي يجمع بين الجماد والإرادة، وهو سبب يراه ابن تيمية غير صحيح، ذلك أنهم أخطئوا في بيان معنى لفظ «الإرادة»، واستعمالاته حين خصوا الإرادة بالحيوان دون الجماد، وسعوا بذلك إلى اعتبار الإرادة في الجماد مجازًا وفي الحيوان حقيقة، في حين أن لفظ الإرادة قد «يستعمل في الميل الذي يكون معه شعور، وهو ميل الحي، وفي الميل الذي لا شعور فيه، وهو ميل الجماد، وهو من مشهور اللغة، يقال: هذا السقف يريد أن يقع، وهذه الأرض تريد أن تحرث، وهذا الزرع يريد أن يسقى»[١]. فاطراد هذا الاستعمال دليل على حقيقته التي قد تتدرج مقاماتها وتتقارب صورها جمالًا وبيانًا بحسب المتكلم والمخاطب وسياق الخطاب، وهو في القرآن الكريم في أرقى صور هذه الحقيقة وأعظمها بيانًا، وليس في نفي المجاز عن هذه الآية ـ أو مثيلاتها ـ غمط لحقيقة جمالها أو كمال بيانها.

وقد نبه الطبري قبل ابن تيمية إلى أن هذا الاستعمال يدل على فصاحة التعبير القرآني، «وإنما خاطب جل ثناؤه بالقرآن من أنزل الوحي بلسانه، وقد عقلوا ما عنى به، وإن استعجم عن فهمه ذوو البلادة والعمى، وضل فيه ذوو الجهالة والغبا»[٢].

إن ابن تيمية يعتمد على الاستعمال ـ لا على الوضع ـ في بيان حقيقة لفظ الإرادة، لأن الوضع ـ كما أكد سابقًا ـ قد يصعب تحديده، بخلاف الاستعمال الذي لا يصلنا في الغالب إلّا متواترًا. كما في لفظ الإرادة الذي ثبت استعماله في الحيوان والجماد على حد سواء، ولو بحثنا في لفظ

(١) كتاب الإيمان. ٨٧.
(٢) جامع البيان للطبري: م/٧. ج/١٥، ص١٨٦ ـ ١٨٧.

الإرادة من حيث الوضع هل وضع أولًا للجماد أم للحيوان لتعذر ذلك، بينما في الاستعمال يسهل معرفة المقصود باللفظ بمجرد النظر في قيوده، إذ يستعمل في كل معنى مقيدًا بما يفيد إرادة ذلك المعنى، فميل الحيوان يستعمل مقيدًا بما يبين أنه أريد به ميل الحيوان «وهنا استعمل مقيدًا بما يبين أنه أريد به ميل الجماد»[١]، وبذلك يتعذر اعتبار أحد الميلين حقيقة والآخر مجازًا، ولا قرينة ـ والحالة هذه ـ تمنع من اعتبار المعنى الأصلي في أحدهما دون الآخر، كما يتعذر أيضًا اعتبار الميل أو الإرادة مشتركًا لفظيًا بين الجماد والحيوان، فهنا التأويل يرفضه ابن تيمية انطلاقًا من إحدى قواعد المنطق التي ارتكز عليها في منهجه، وهي أن «القدر المشترك بين مسميات الأشياء المتواطئة أمر كلي عام لا يوجد كليًا عامًا إلّا في الذهن»[٢] خاصة إذا كان الأمر يتعلق بمعنى عام كالإرادة.. «فإن هذا لا يوجد له في اللغة لفظ مطلق يدل عليه، بل لا يوجد لفظ الإرادة إلّا مقيدًا بالمريد»[٣].

يرفض ابن تيمية ـ إذن ـ المجاز في الآية، دون أن يسلبها جمال التعبير وصدقه، بل إن في اعتباره إياها حقيقة، ترسيخ لأكثر الحقائق اللغوية بداهة اليوم، وهي أن البيان المعجز ليس في حاجة إلى الانحراف في التعبير أو «الانزياح» في الدلالة أو «الخروج عن المألوف» و«العادة في الاستعمال»[٤] لكي يكون بينًا ومعجزًا.

---

(١) الإيمان، ص٩٨.
(٢) نفسه.
(٣) الإيمان، ص٩٨.
(٤) هذه المصطلحات ترادف لفظ المجاز في نظر بعض دارسي بلاغة الخطاب وعلم النص، ينظر: صلاح فضل. (بلاغة الخطاب وعلم النص)، ص٦٣ وما بعدها.

١ ـ ٢ ـ سؤال القرية والأجوبة المتعددة:

بقدر ما كثر ترديد الآية الكريمة من سورة يوسف ﴿وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] على لسان البلاغيين والمفسرين ومثبتي المجاز عمومًا، استشهادًا وتأكيدًا على وجود المجاز في القرآن الكريم، بقدر ما كثر اختلافهم في تحديد نوع المجاز الذي تحمله، هل هو مجاز حذف أو مجاز زيادة ونقصان أو مجاز إعراب، أو أن الأمر يتعلق بدلالة الاقتضاء[١]، وبغض النظر عن مسألة الاختلاف هذه، فإن هذه الآية مثل سابقاتها اعتبرت من مشاهير الاستعارات حيث أسند فيها السؤال للقرية كالجماد الذي يستحيل سؤاله. ويرى ابن تيمية ـ كما في المثال السابق ـ أن خطأ اعتبار المجاز في الآية ناتج عن سوء فهم للفظ القرية والمعنى الذي يعبر عنه، فـ«لفظ القرية والمدينة والنهر والميزاب، وأمثال هذه الأمور التي فيها الحال والمحال كلاهما داخل في الاسم، ثم قد يعود الحكم إلى الحال وهو السكان وتارة إلى المحل وهو المكان... قال: ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ﴾ [سورة محمد. ١٤] وهم السكان... وقال: ﴿أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾ [سورة البقرة. ٢٥٨] فهذا المكان لا السكان»[٢]. وبذلك يكون معنى سؤال القرية في قوله تعالى: ﴿وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ أي سؤال أهلها، لأن لفظ القرية يدل عليها دون اعتبار مضاف محذوف أو زيادة ونقصان أو غير ذلك من الوجوه المجازية[٣].

لقد كان عناء البحث في الشكل البلاغي الأكثر ملاءمة للآية، وفي وجه العلاقة المجازية فيها أجدى لو اتجه إلى استقراء استعمالات اللفظ في

---

(١) المجاز وأثره في الدرس اللغوي، ص٧٢.

(٢) الإيمان. ١٠٢.

(٣) وقد أيد هذا التوجيه الدكتور رجاء عيد، فرأى أن مستعمل هذا التعبير لا يرد على ذهنه أنه مجاز البتة. ينظر: فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور، ص٢١٩.

القرآن الكريم وفي اللغة التي نزل بها، لأن ذلك من شأنه توضيح ما رآه هؤلاء المثتبتون خرقًا لعادة الكلام. مما أدى ببعض النفاة إلى التمسك بأقصى الطرف المعاكس واعتبار سؤال القرية حقيقة واقعية وتاريخية أكثر منها حقيقة لغوية وأمرًا معجزًا لا يستحيل على الله تعالى، وهو ما اعتبره ابن تيمية جهلًا[(١)] بحقيقة اللفظ وسياق استعماله.

١ ـ ٣ ـ ذوق اللباس بين الاستعارة المزدوجة والمعنى المعروف في اللغة:

لا يجادل عاقل في جمالية التعبير القرآني الحكيم: ﴿فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ﴾ [سورة النحل. ١١٢] وصدقه ودقته في بيان حال من يصفهم الله تعالى في هذا السياق بالجوع؛ أقصى درجات الجوع، والخوف؛ أخطر أنواع الخوف... لكن الجدل قائم في وصف هذا التعبير الحكيم، أهو حقيقة أم مجاز؟ هل قصد بالألفاظ المستعملة فيه حقائقها التي قد تتفاوت بين هذا الاستعمال أو ذاك، أم مجازاتها التي تشكل انتهاكًا لقواعد الاستعمال المعروف؟

إن حقيقة الذوق في نظر مثبتي المجاز ممن فسروا هذه الآية «إنما يكون في المطاعم والمشارب لا في الكسا والملابس»[(٢)]، لذلك لا سبيل إلى قبول هذا التعبير إلّا بصفة الاستعارة أو المجاز، وكذلك لفظ اللباس حين أسند إلى الجوع والخوف أي إلى ما لا يلبس حقيقة ولا يوضع على البدن، صار مجازًا[(٣)]، وبذلك تكون الاستعارة في الآية مزدوجة: «الإذاقة

(١) رسالة الحقيقة والمجاز: ف ٢٠/٤٦٣.
(٢) مجازات القرآن. الشريف الرضي. ١٢٨.
(٣) أساس البلاغة. الزمخشري. ٥٥٧.

المستعارة موقعة على اللباس المستعار»[١]. بل لقد جعلها ابن الأثير ثلاثية ينبني بعضها على بعض[٢].

ورجوعا إلى لغة العرب واستعمالاتها، يرى ابن تيمية أن الذوق لا ينحصر في ما يكون بالفم ولا اللباس في ما يكون على البدن: «قال الخليل (الذوق في لغة العرب هو وجود طعم الشيء) والاستعمال يدل على ذلك، قال تعالى: ﴿وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَدْنَىٰ﴾ [السجدة: ٢١]، وقال: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾[٣]»[٤]. ولفظ «الشيء» يدل على شمول لفظ الذوق لكل ما يحس به ويجد ألمه أو لذته، وإنما يتحدد معنى الذوق في كل استعمال بالقيود التي تدل عليه فإذا استعمل مقيدًا بما يدل على أنه ذوق بالفم كان كذلك، وإذا ذكر معه من القيود ما يدل على أنه ذوق بالجسم كله، فهو كذلك أيضًا، وفي كلا الحالتين يكون لفظ الذوق حقيقة في المعنى المراد منه، وتكون دعوى المدعي اختصاص حقيقة الذوق بما يكون بالفم دون غيره، تحكم منه[٥].

وكذلك لفظ اللباس تارة يستعمل فيما وضع على البدن وتارة يستعمل في كل ما يمكن أن يلتبسه الشيء. مثل قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا﴾[٦] وقوله عزّ وجل: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾[٧]، ومنه يقال أيضًا: لبس الحق بالباطل، إذا خالطه حتى غشيه فلم يتميز[٨]، والمعنى المستفاد من

---

(١) الكشاف. الزمخشري. ٤٩٨/٢.
(٢) المثل السائر. ١١٢/٢.
(٣) سورة الدخان. ٤٦.
(٤) الإيمان: ٩٩. وينظر نص الخليل في مادة (ذوق) من كتاب العين ٢٠١/٥.
(٥) نفسه.
(٦) سورة النبأ. ١٠.
(٧) سورة البقرة. ١٨٦.
(٨) الإيمان. ٩٩.

ذلك كله: الشمول، لذلك كان لفظ اللباس في الآية أدق في التعبير عن ألم الجوع والخوف الذي قد شمل كل أعضاء الجائع الخائف، بخلاف لو قال: أذاقها الله الخوف والجوع.

واستعمال لفظ الذوق مع اللباس أيضًا له مدلوله ـ عند ابن تيمية ـ وليس ذلك استعارة مزدوجة كما ذهب إلى ذلك الزمخشري، وإنما هو التعبير الأكثر قربًا من المعنى الذي أراده الله تعالى وصفًا لحال هؤلاء، فإن «الجوع والخوف إذا لبس البدن كان أعظم في الألم، بخلاف القليل منه، فإذا قال: ﴿فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلۡجُوعِ وَٱلۡخَوۡفِ﴾ فإنه لم يكن يدل على لبسه لصاحبه وإحاطته به، فهذه المعاني تدل عليها هذه الألفاظ دون ما إذا قيل: جاعت وخافت: فإنه يدل على جنس لا على عظم كيفيته وكميته، فهذا من كمال البيان، والجميع إنما استعمل فيه اللفظ في معناه المعروف في اللغة»[(١)]. والمعروف في اللغة أن لفظ الذوق إذا أضيف إلى الجوع والخوف دل على الإحساس بالمؤلم، كما أنه إذا أضيف إلى حلاوة الإيمان، مثلًا، دل على الإحساس بالملذ[(٢)]. والمعاني التي يدل عليها اللفظ في كل استعمال ليست واحدة، فذوق لباس الجوع ليس هو ذوق الطعام، وذوق الطعام ليس هو ذوق العذاب، ولباس الخوف ليس هو لباس التقوى...، ولكنها جميعها استعمالات حقيقية لأنه في كل استعمال يكون اللفظ أخص بالمعنى الذي يدل عليه، ومرجع ذلك إلى القيود والسياقات. هذه قاعدة لغوية كررها ابن تيمية في معرض تفسيره لبعض الآيات، وردوده على تفسيرات وحجج مثبتي المجاز، وهي ـ كما مر ـ تؤول إلى استحالة التجريد اللفظي، وأن كل لفظ لا يأتي إلّا مقرونًا بما يبين به المراد[(٣)]. وكما سبقت الإشارة، فإن هذه

---

(١) رسالة الحقيقة والمجاز: ف ٢٠/٤٧٣.

(٢) الإيمان: ١٠٠.

(٣) رسالة الحقيقة والمجاز: ف ٢٠/٤٧٤.

الآيات تبقى نموذجًا لكمال البيان ولم يقدح في ذلك اعتبارها استعمالات حقيقية، وليس المجاز سبيلنا الوحيد إثبات هذا الكمال.

١ ـ ٤ ـ جناح الذل: اقتران معقول:

لن يختلف تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ﴾[(١)] عن تفسير الآية السابقة، لأن كليهما يحتوي على إسناد خارج عن مادة التأليف، يجمع في هذه الآية بين الجناح والذل، كما جمع من قبل بين الذوق واللباس وبين اللباس والجوع، لذلك اعتبر مثبتو المجاز من المفسرين قوله تعالى: ﴿جَنَاحَ ٱلذُّلِّ﴾: مجازًا أو استعارة[(٢)]. في حين يرى ابن تيمية ـ تطبيقًا لمفهوم نفي التجريد اللغوي ـ أن لفظ الجناح قد يضاف إلى الذل أو إلى الطائر أو إلى الملائكة أو إلى السفر أو إلى الإنسان. وهو في كل إضافة إنما يتميز ويختص بما أضيف إليه. ولما كانت الإضافة قيدًا، لم يعد لدينا ـ هنا ـ لفظ مجرد، وهو الجناح، الذي زعم المثبتون أنه عند الإطلاق يدل على جناح الحيوان، وإذا اقترن بغيره صار مجازًا، بل إن لفظ الجناح لم يأت إلّا مقيدًا بإضافات متعددة، ودلالته بكل هذه الإضافات حقيقية، ومثل ذلك سائر الأعضاء إذا أضيفت إلى غير الحيوان كقولهم: فم الوادي ورأس الجبل وبطن الوادي... «فإذا قيل.. هذا حقيقة وهذا مجاز [أي رأس الحيوان حقيقة ورأس الجبل مجاز] لم يكن هذا أولى من العكس»[(٣)].

إذن، فإضافة الجناح إلى الذل هنا: اقتران معقول وحقيقي، بل يكاد يكون الأخص للتعبير عن المعنى المراد من الآية الكريمة، فقد قرن المولى

---

(١) سورة الإسراء: ٢٤.
(٢) ينظر: أساس البلاغة، ص١٠٢، مجازات القرآن، ص١٣٢، المفردات في غريب القرآن، ص١٠٠.
(٣) الإيمان: ٨٩ ـ ٩٠.

عزّ وجل الخفض أو اللين المطلوب مع الوالدين بالذل، ليعلم أنه لين مع ذل وهي درجة من اللين تختلف عن درجة اللين المطلوب مع غير الوالدين مثلًا، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱخۡفِضۡ جَنَاحَكَ لِمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[(١)]، فهنا يختلف المقام. وزيادة في البيان والتخصيص لم يدع الله تعالى خفض الجناح مقترنًا بالذل فحسب، بل خص الذل بالرحمة أيضًا ـ دون غيرها ـ ليبين أن الذل المطلوب مع الوالدين هو ذل رحمة لا ذل عجز وضعف[(٢)].

كذلك هي ألفاظ القرآن الكريم محكمة بالدقة في التعبير عن المعاني المرادة، وهي في كل مقام تدل بحسب قيودها، وإضافاتها وما اقترن بها، فهل بعد هذا شك في حقيقة اقتران الذل بالجناح، والمقام هنا مقام حنو ولين مع الوالدين، وهل هناك أكثر لينًا من ذل تغلفه الرحمة بمن هم سبب الوجود الفعلي؟ كيف لا يكون هذا التركيب معقولًا وحقيقيًا في التعبير عن هذه المعاني؟ وكيف لا يكون هو الأحق بذلك دون غيره من التراكيب، كما أن غيره في مقامه أحق منه؟ إذن لا تعارض بين اللفظين في الإسناد، ولا وجه للاعتراض على ذلك، ما دامت اللغة تتسع لكل الحقائق والمقامات.

١ ـ ٥ ـ اشتعال الرأس: بين الاستعارة والتركيب:

استوقفت الآية الكريمة في سورة مريم: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ ٱلۡعَظۡمُ مِنِّي وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا﴾[(٣)] جل المثبتين للمجاز، وذلك بسبب الاستعارة العجيبة[(٤)] التي تمثلت في قوله تعالى: ﴿وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ﴾، إذ سماه البعض مجازًا[(٥)]،

---

(١) سورة الشعراء. ٢١٥.
(٢) رسالة الحقيقة والمجاز: ف ٢٠/٤٦٦.
(٣) مريم: ٣.
(٤) تلخيص البيان في مجازات القرآن، ص١٥٢.
(٥) أساس البلاغة (الزمخشري). ٣٣٢.

تم فيه استعمال لفظ «الاشتعال» في غير النار. وسواء كان الإسناد مجازيًا أو استعاريًا فالفرق بينه وبين الإسناد الحقيقي الأصلي عندهم واضح لا يمكن إنكاره، وفي الوقت نفسه فإن بينهما من الشبه والمناسبة ما جعل التعبير بهذين اللفظين دون سواهما أكثر دلالة على المعنى المطلوب وهو السرعة والشمول في انتشار الشيب في الرأس(١). وهو ما أكده الجرجاني في دراسته لهذا التعبير القرآني المعجز، حين ذهب إلى أن اللفظ هنا منقول من معناه الأصلي إلى معنى آخر يمت إلى الأول بأسباب «الاتصال والملابسة»(٢). وبذلك اشتمل هذا التعبير في نظره على أهم خصائص الاستعارة. في حين يرى ابن تيمية في الآية وجهًا آخر لأفضلية هذا الإسناد دون غيره، وهو الممثل في هذه الإضافة. فمن المسلم به أن اشتعال الرأس ليس كاشتعال النار، ولكن ليس لأن الأول استعمل في غير موضعه والثاني استعمل في موضعه الأصلي، أو لأن الاشتعال في الحقيقة لا يكون إلّا في النار، وهو في الرأس مجاز، بل لأن لفظ الاشتعال «استعمل (...) مقيدًا بالرأس، ولم يستعمل في غير موضعه بل لم يستعمل إلّا في هذا المعنى»(٣)، كما أنه في اشتعال الرأس قيد بها واستعمل في ذلك المعنى بعينه، والفرق بين الاستعمالين ليس هو الفرق بين الحقيقي والمجازي أو بين المستعار والمستعار منه، وإنما هو الفرق بين تركيب وتركيب أو بين إسناد وإسناد. لكن هذا لا يمنع من وجود نوع من الشبه والاشتراك بين الإسنادين والمعنيين حيث استعمل الاشتعال للرأس «في البياض الذي سرى من السواد سريان الشعلة من النار»(٤). وبذلك تكون العلاقة بين الاستعمالين، التي ذهب أغلب المفسرين والبلاغيين المثبتين للمجاز إلى

(١) تلخيص البيان. ١٥٢.
(٢) دلائل الإعجاز (الجرجاني). ج١/٥٩.
(٣) الحقيقة والمجاز: ف ٢٠/٤٦٤.
(٤) نفسه، ٤٦٦.

أنها علاقة مجازية أو استعارية، علاقة تشابه واشتراك، وهذا ـ عند ابن تيمية ـ لا يضر «بل هذا شأن الأسماء العامة لا بد أن يكون بين المعنيين قدر المشترك تشتبه فيه تلك الأفراد»[١]، ولذلك عبر بلفظ الاشتعال دون غيره لأنه الأقرب أو الأشبه إلى بيان سرعة انتشار الشيب في الرأس، وليس في ذلك مجاز ولا استعارة وإنما هو تركيب بين لفظين أريد به معنى معين هو حقيقة في موضعه، لذلك عاب ابن تيمية على من سمى هذا استعارة «فمعلوم أنهم لم يستعيروا ذلك اللفظ بعينه بل ركبوا لفظ (اشتعل) مع (الرأس) تركيبًا لم يتكلموا به، ولا أرادوا به غير هذا المعنى قط، ولهذا لا يجوز أن يقال: لم يشتعل الرأس شيبًا، بل يقال: ليس اشتعال الرأس مثل اشتعال الحطب، وإن أشبهه من بعض الوجوه»[٢].

لقد فسر ابن تيمية هذه الآية الكريمة معتمدًا على المفاهيم اللغوية التي قعدها من قبل، وفسر التعبير البلاغي المعجز فيها، فصحح بذلك تفسير المثبتين لها، كما صحح أفكار البلاغيين القدماء عن الاستعارة، فانتقد آراءهم في استعارة الكلمة مستبدلًا بها لفظ «التركيب» الذي يوحي بالتفاعل بين إسنادين ومعنيين وسياقين مختلفين بينهما قدر كبير من التشابه، وتلك هي الاستعارة في البلاغة الجديدة «حيث تتجاوز الوحدة اللغوية المفردة... وتحدث من التفاعل... وهذا التفاعل يعتمد على نوع من التداخل بين طرفيها»[٣] وهو ما أشار إليه ريتشاردز صاحب فلسفة البلاغة حيث أكد أن «الاستعارة ليست فقط تحويلًا أو نقلًا لفظيًّا لكلمات معينة، وإنما هي كذلك تفاعل بين السياقات المختلفة»[٤].

---

(١) نفسه، ٤٦٤ ـ ٤٦٥.

(٢) نفسه، ٤٦٥.

(٣) بلاغة الخطاب وعلم النص. ١٥٢.

(٤) نفسه، ١٥٠.

تلك هي أهم الشواهد اللغوية وأشهرها دلالة على وجود المجاز في القرآن الكريم، في نظر من قسموا الكلام إلى حقيقة ومجاز، ولم يقتصر رد ابن تيمية لدعوى المثبتين هذه على تفسيره لهذه الشواهد فقط، بل قد أشار إلى شواهد أخرى بتركيز واقتضاب موجزًا فيها ما سبق تفصيله في غيرها.

* من ذلك قوله تعالى في سورة المائدة. ٦٦: ﴿كُلَّمَآ أَوۡقَدُواْ نَارٗا لِّلۡحَرۡبِ أَطۡفَأَهَا ٱللَّهُۚ﴾ الذي أدخله البعض في باب الاستعارة[1]، «لأن الحرب لا نار لها على الحقيقة»[2]، وأدخله البعض الآخر في باب المجاز[3]، وهو إنما يدل على ما تستعمله العرب من الأمثال في تعبيرها عن بعض المعاني، فهذه الألفاظ وإن كان مدلولها «أن المحاربين يوقدون نارًا يجتمع إليها أعوانهم...»[4] فإنها لكثرة استعمالها في معنى الإعداد للحرب والإجماع لها صارت تدل عليه، ولا يفهم منها عند الإطلاق سواه، فعرف الاستعمال هو القيد الذي جعل هذه الألفاظ مجتمعة تدل حقيقة على هذا المعنى[5].

* ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيۡتٗا فَأَحۡيَيۡنَٰهُ وَجَعَلۡنَا لَهُۥ نُورٗا يَمۡشِي بِهِۦ فِي ٱلنَّاسِ﴾ [الأنعام: ١٩]. فهذا القول ضربه الله مثلًا لوصف المؤمن «كان ميتًا في ظلمة الجهل فأحياه الله بروح الرسالة ونور الإيمان... وكذلك يضرب الله الأمثال للوحي الذي أنزله حياة للقلوب ونورًا لها، بالماء الذي ينزله من السماء حياة للأرض»[6]. وليس في الآية مجاز أو استعارة كما ذهب إلى ذلك من رأى انه استعار الموت مكان الكفر، والحياة مكان

---

(١) تأويل مشكل القرآن (ابن قتيبة)، ص١٤٨.
(٢) تلخيص البيان، ص٤١.
(٣) أساس البلاغة. ٦٥٧.
(٤) الحقيقة والمجاز. ف ٢٠/٤٧٢.
(٥) نفسه.
(٦) ف ١٩/٩٤.

الهداية والنور مكان الإيمان[١] فالموت والحياة تتحدد معانيها بما دل عليه لفظها، واللفظ هنا ـ بسياقه وما اقترن به ـ دل على أن المراد حياة القلوب وموتها، وليس حياة الأبدان وموتها.

* ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ﴾ [الحج: ٣٨]. فقد ذهب دعاة المجاز أن الهدم لا يكون إلّا للمباني والأمكنة وهو هنا أسند للصلوات، وهي أفعال وليست أمكنة، لذلك فلفظ (هدمت) هنا استعمل في غير موضعه. ويرى ابن تيمية أن لفظ الصلوات قد يدل على الأفعال ـ التي يقوم بها المصلي ـ كما قد يدل على المكان الذي تقام فيه الصلاة[٢]، فقد كان اليهود يطلقون اسم الصلوات على معابدهم «يسمونها صلوات باسم ما يفعل فيها»[٣]. وفي الآية جاء لفظ «الصلوات في المكان مقرونًا بقوله (هدمت) والهدم لا يكون إلّا للمكان فاستعمله مع هذا اللفظ في المكان»[٤]. ومن ثم فلا دليل على استعماله في غير موضعه، بل إن استعماله مقرونًا بلفظ الهدم دل حقيقة أنه أراد هدم المكان لا الأفعال، وما دام لفظ الصلاة يحتمل معنى المكان والفعل بنفس الدرجة لا يفرق بينهما سوى القرينة أو السياق، فلا وجه للمجاز في الآية.

* ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحريم: ٨]. فقد جعلوا وصف التوبة بالنصوح مجازًا[٥] أو استعارة لأن «ذلك غير متأت... على الحقيقة»[٦]، وغاب عنهم أن لفظ «نصوح» صفة

---

(١) تأويل مشكل القرآن: ١٤٠.
(٢) ينظر المفردات في غريب القرآن، ص٢٨٥.
(٣) الحقيقة والمجاز. ف ٢٠/٤٦٧.
(٤) نفسه.
(٥) الكشاف: ٤/٤٥٦.
(٦) تلخيص البيان: ٢٢٥.

مشتقة من النصح والنصيحة[١]، فهي صفة للتوبة، وأصلها: الخلوص، فالتوبة النصوح هي الخالصة من الغش[٢]. وقد ذهب الجهل ببعض من لم يستوعب هذا التعبير القرآني الحكيم إلى ادعاء أن «نصوح» هو اسم لرجل كان يدعو الناس للتوبة كتوبته على عهد النبي ﷺ وظاهر أن من زعم هذا فهو «مفتر كذاب جاهل بالحديث والتفسير جاهل باللغة ومعاني القرآن»[٣].

* ومن ذلك قوله تعالى في سورة البقرة ٢٢١: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾. أدخله ابن قتيبة في باب الاستعارة[٤]، وذلك لأنه وصف النساء بالحرث، والحرث حقيقة هو وصف للأرض القابلة للزرع، والمعنى عند ابن تيمية أنه «تعالى سمى النساء حرثًا»[٥] لأن «الحرث هو محل الغرس والزرع والولد إنما يزرع في الفرج»[٦] فالحرث هنا ـ وهو مقرون بالنساء، معناه موضع زرع الولد[٧]، ولو قرن بالأرض لدل على موضع زرع الغرس وغيره مما يزرع عادة في الأرض، وقد يفسر ذلك على «سبيل التشبيه، فبالنساء زرع ما فيه بقاء للإنسان، كما أن بالأرض زرع ما فيه بقاء أشخاصهم»[٨].

* ومن ذلك قوله تعالى في سورة [الإنسان: ٦]: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾ فقد رأى البعض المجاز في الآية في حرف الباء ﴿بِهَا﴾، فقيل هو من الحروف الزوائد، والقول بوجود حروف زائدة في القرآن الكريم ـ يراه ابن تيمية ـ من قلة العلم باللغة ومعاني القرآن والتفسير، لأن ما من حرف

---

(١) تفسير سورة التحريم. ف ٥٧/١٦.
(٢) نفسه، ٥٨.
(٣) نفسه، ٥٩.
(٤) تأويل مشكل القرآن. ١٤١.
(٥) ف ٢٦٧/٣٢.
(٦) نفسه.
(٧) نفسه.
(٨) المفردات... ١١٢.

استعمله الله في كتابه إلا وله معنى ولوجوده مغزى، فقوله تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا﴾ ليس هو (يشرب منها) لأنه إذا «قيل: «يشرب منها» لم يدل على الري»[(١)] وإذا قيل: ««يشرب بها» كان دليلًا على الشرب الذي يحصل به الري، وهذا شرب خاص دل عليه لفظ الباء»[(٢)].

إلى جانب هذه الشواهد اللغوية من القرآن الكريم، أشار ابن تيمية إلى آيات أخرى وقع النزاع في تصنيفها ضمن الشواهد اللغوية أو ضمن الشواهد العقدية، وخاصة آيات الصفات، وقد عدها الكثيرون ضمن آيات الصفات وأولها من أثبت المجاز منهم على هذا الأساس. ويرى ابن تيمية ـ على العكس من ذلك ـ أنها لا تمت للصفات بصلة، ولا تستحق تأويلًا سواء على هذا الأساس أو على غيره. وقد اختار ابن تيمية نموذجًا لهذه الآيات آيتين وهما:

* قوله تعالى في سورة البقرة ـ ١١٤: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾: فقد عد «الوجه» في الآية الكريمة صفة من صفات الله تعالى وعلى هذا الأساس أولوه، قال القاضي عبد الجبار: «ظاهرها لا يصح التمسك به فلا بد ضرورة من العدول عنه، لأنه يقتضي أن وجهه تعالى في كل مكان، وذلك ما لا يصح القول به مع القول بالتجسيم، ومن هذا الوجه دل شيوخنا بذلك أن المراد به غير ظاهر الآية، ولو أريد به الحقيقة لم يصح، فالمراد إذن ذاته»[(٣)]. وفسره الشريف الرضي في مجازات القرآن بالطريق الدالة على الله ونواحي مقاصده ومعتقداته الهادية إليه[(٤)]، واعتبرها من الاستعارات القرآنية.

---

(١) الحقيقة والمجاز. ف ٢٠/٤٧٤.
(٢) الحقيقة والمجاز. ف ٢٠/٤٧٤.
(٣) متشابه القرآن: ١/١٥٠.
(٤) تلخيص البيان: ١٩.

ويرى ابن تيمية أن الآية لا تدل على الوجه بمعنى «الصفة ومن عدها من الصفات فقط غلط... فإن سياق الكلام يدل على المراد حيث قال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ﴾ والمشرق والمغرب: الجهات»[(١)] ويدل على ذلك لفظ (أين) وهو ظرف مكان[(٢)]. أما إضافته إلى الله فهي «إضافة تخصيص وتشريف كأنه قال: جهة الله وقبلة الله»[(٣)]. وسبب استعمال لفظ «الوجه» للتعبير عن الجهة أن لفظ الوجه «يشبه أن يكون في الأصل مثل الجهة، كالوعد والعدة والوزن والزنة، والوصل والصلة والوسم والسمة، لكن فعله حذفت فاؤها، وهي أخص من الفعل، كالأكل والأكلة، فيكون مصدرًا بمعنى التوجه والقصد... ثم إنه يسمى به المفعول وهو المقصود المتوجه إليه، كما في اسم الخلق ودرهم ضرب الأمير ونظائره، ويسمى به الفاعل المتوجه، كوجه الحيوان؛ يقال أردت هذا الوجه أي هذه الجهة والناحية[(٤)] ويشهد لذلك الاشتقاق أيضًا، فإن اشتقاق الوجه من التوجه أشبه. أما قولهم إنه مشتق من المواجهة فضعيف[(٥)]. وبهذا المعنى جاء لفظ الوجه في مواضع كثيرة من القرآن الكريم، كما جاء أيضًا بمعنى الصفة لكن في مواضع أخر غير هذه الآية. أما في هذه الآية فإنها ليست من التأويل المتنازع فيه الذي ينكره من أنكر تأويل آيات الصفات، ولا هو مما يستدل به عليهم المثبتة[(٦)].

* قوله في سورة القلم ـ آية ٤٢ ـ ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾: فقد عده بعض

---

(١) ف٣/١٩٣.
(٢) ف٦/١٦.
(٣) نفسه، ١٧.
(٤) الرد الأقوم على ما في فصوص الحكم: ف٢/٤٢٨.
(٥) الرد الأقوم على ما في فصوص الحكم: ف ٢/٤٣٠.
(٦) ف٦/١٧.

من فسروا القرآن الكريم بالمجاز على أنه من آيات الصفات. من ذلك ما رآه الزمخشري أنه نظير قولهم يده مغلولة، ولا يد ثم ولا غل[١] وإنما هو مجاز ومثل عن شدة الأمر[٢]. في حين أن ظاهر القرآن لا يدل على أن هذه من الصفات، فإنه قال: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ نكرة في الإثبات، لم يضفها إلى الله، ولم يقل ساقه، فمع عدم التعريف بالإضافة لا يظهر أنه من الصفات إلّا بدليل آخر[٣] فسبب النزاع في هذا اللفظ: هل هو من الصفات أم لا؟ يرجع إلى عدم وروده مضافًا[٤]، وقد مر أن الألفاظ من هذا الجنس، كالظهر والمتن والساق والكبد، لا يتبين المراد بها إلّا بمعرفة ما جاء مقرونًا بها أو مضافًا إليها[٥]، ولفظ الساق هنا لم يأت مضافًا إلى الله حتى يقال إنه يدل على صفة إلهية، وإنما جاء نكرة في سياق مثل يبين شدة هول يوم القيامة، لأن مثل هذا التعبير تقوله العرب في شدة هول الحرب. لذلك فإن تفسير السلف للآية بمعنى «الشدة» أي أن الله يكشف عن الشدة في الآخرة كما روي ذلك عن ابن عباس[٦] ليس بتأويل، إنما التأويل صرف الآية عن مدلولها ومفهومها ومعناها المعروف[٧] وذلك هو ما فعله من عد الآية من آيات الصفات فهؤلاء جعلوا اللفظ يدل على ما ليس مدلولًا ثم صرفوه عنه، وهذا خطأ من وجهين[٨].

---

(١) الكشاف للزمخشري، ٤٧٥/٤.
(٢) نفسه.
(٣) ف٣٩٤/٦ ـ ٣٩٥، تفسير سورة النور، ١٧٩.
(٤) مختصر الفتاوي المصرية لابن تيمية، البعلي، ٢٠١.
(٥) الحقيقة والمجاز، ف٤٣١/٢٠.
(٦) تفسير سورة النور، ١٧٩، مختصر الفتاوي المصرية، ٢٠١، ف٣٩٤/٦. وينظر: رواية ابن عباس في جامع البيان للطبري، مجلد١٠، جزء٢٩، ص٢٤، ٢٧.
(٧) تفسير سورة النور، ١٧٩.
(٨) نفسه.

مرة أخرى، يستدعي ابن تيمية مفاهيم: السياق والاقتران والإضافة، إلى جانب نظريته في التأويل لإيضاح طبيعة التعبير القرآني في هذه الآيات، والموضوع الذي تعالجه، وليبين خطأ من فسرها على أنها آيات صفات، وهو خطأ في فهم المراد منها، وخطأ في تأويل هذا المراد على غير حقيقته.

٢ ـ المجاز والشواهد اللفظية الأصولية في القرآن الكريم:

شغلت قضية الحقيقة والمجاز حيزًا واسعًا في باب الألفاظ من المباحث الأصولية لدى المسلمين، وقد أثيرت ضمن هذه القضية إشكالات متعددة[1]، أدت إلى نزاع بين الأصوليين في تفسير عدد من الآيات القرآنية، ويرجع الإشكال الحاصل في تفسير هذه الآيات عمومًا إلى احتمال ألفاظها لدلالتين مختلفتين، لكن كلاهما مقصودتان، ويترتب على ذلك احتمالها لحكمين فقهيين مختلفين، مما أدى بالأصوليين إلى الاختلاف في اعتبار إحدى الدلالتين حقيقة والأخرى مجازًا، أو إمكانية جمع الدلالة الواحدة بين الحقيقة والمجاز في آن واحد. وليس يهم الحديث ـ هنا ـ عن حقيقة هذا الخلاف وموقف ابن تيمية منه، فهو خلاف ينبني أساسًا على فرض المجاز الذي ينفيه ابن تيمية، وإنما المهم بيان تأثير هذا الخلاف في التفسير، وكيفية معالجة ابن تيمية له دون الاعتماد على ثنائية الحقيقة والمجاز.

٢ ـ ١ ـ دلالة لفظ «التزود» بين الحقيقة والمجاز:

اختلف الأصوليون في بيان معنى التزود المقصود من قوله تعالى، في سورة البقرة، ١٩٦: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ ۗ وَتَزَوَّدُوا۟ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ ۚ﴾. هل المقصود به التزود المعنوي وهو الإكثار من فعل الخير

(١) أشير إلى بعض هذه الإشكالات في الباب الأول ضمن مسلك الأصول.

والاستعداد ليوم المعاد ويكون هو المعنى الحقيقي للفظ، في حين يبقى معنى التزود المادي، بحمل الطعام وما يحتاجه الحاج في رحلته إلى الحج، معنى مجازيًّا؟ أم أن المعنى الحقيقي هو التزود المادي، والمجازي هو التزود الروحي أو المعنوي؟ أمِ أن الآية تجمع بين الحقيقة والمجاز في قوله ﴿وَتَـزَوَّدُواْ﴾ وهما على درجة سواء؟[1]

يرى ابن تيمية أن الفعل المأمور به في الآية ﴿وَتَـزَوَّدُواْ﴾ يدل على المعنيين معًا على سبيل الحقيقة، وذلك لطبيعة العلاقة بين نوعي الزاد: المعنوي والمادي فكل واحد منهما معين على الثاني، وكلاهما يبين معنى التوكل المطلوب، الذي ترشد إليه الآية الكريمة، فلا التزود المادي وحده كاف في تحقيق المطلوب، ولا التزود المعنوي وحده يكفي لذلك، لذا فكلا المعنيين مقصود بنفس المستوى، فالتزود المادي يشهد له سبب النزول؛ إذ روى البخاري في صحيحه عن ابن عباس قال: كان أهل اليمين يحجون ولا يتزودون، يقولون: نحن المتوكلون، فإذا قدموا سألوا الناس، فقال الله تعالى: ﴿وَتَـزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ﴾[2] أما التزود المعنوي فيشهد له سياق الآية وهو قوله: ﴿فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ﴾. لذلك فإن من فعل ما أمر به من التزود، فاستعان به على طاعة الله وأحسن منه إلى من يكون محتاجًا، كان مطيعًا لله في هذين الأمرين... لكن إذا كان المتزود غير قائم بما يجب عليه من التوكل على الله ومواساة المحتاج، فقد يكون في تركه لما أمر به

---

(١) إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز في ضوء البيان القرآني (محمود توفيق محمد سعد)، ص١٠٦ ـ ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٢) تفسير حديث (يا عبادي إني حرمت الظلم...) ضبط وتعليق محمد صبحي حسن حلاق، مؤسسة الريان ط١: ١٩٩٢، ص٦٦. والحديث في صحيح البخاري، باب الحج ٢٦٥/١، والآية في البقرة، ١٩٦.

من جنس هذا التارك للتزود المأمور به[١] فعلم أن المعنيين معًا غاية يرمى إليها، ولا سبيل إلى إمكانية الجمع بين الحقيقة والمجاز فيهما أو اعتبار أحدهما حقيقة والآخر مجازًا، لأن حل الإشكال ممكن بمراعاة السياق اللفظي والقرائن الحالية، وهي أكثر اعتبارًا ومصداقية من الحقيقة والمجاز. كما جاء في النظرية اللغوية لابن تيمية في البعد النظري للمجاز.

٢ ـ ٢ ـ دلالة لفظ «النكاح» بين الوطء والعقد:

من الخلاف المشهور في الفقه الإسلامي خلافهم في إطلاق لفظ «النكاح»: هل يراد به العقد أم الوطء أم هما معًا؟ وقد انعكس هذا الخلاف على تفسيرهم لقوله تعالى ـ من سورة النساء ـ ٢٢ ـ: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾[٢] فمن قال: هو بمعنى العقد جعله في الوطء مجازًا[٣] ومن قال: هو بمعنى الوطء جعله في العقد مجازًا[٤]. ولحل هذا الإشكال يميز ابن تيمية ـ في النكاح ـ بين النكاح المأمور به والنكاح المنهي عنه، فإن دلالتهما تختلف تبعًا لذلك، لكنها حقيقة في ما دلت عليه، فالنكاح حيث أمر به كان أمرًا بمجموعه وهو العقد والوطء، وكذلك إذا أبيح كما في قوله: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ ... ﴿وَأَنكِحُواْ ٱلْأَيَٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّٰلِحِينَ﴾ وحيث حرم النكاح كما تحريمًا لأبعاضه حتى يحرم العقد مفردًا

---

(١) تفسير حديث (يا عبادي إني حرمت الظلم...) ضبط وتعليق محمد صبحي حسن حلاق، مؤسسة الريان ط١: ١٩٩٢، ص٦٦. والحديث في صحيح البخاري، باب الحج ٢٦٥/١، والآية في البقرة، ١٩٦.

(٢) سورة النساء، ٢٢.

(٣) الإبهاج في شرح المنهاج: ج٣٢٦/١.

(٤) إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز: ص١١٥، وقد نص على هذا بعض الحنابلة كابن عقيل وابن عربي يعلى، ينظر المسودة، ص١٦٦.

والوطء مفردًا، كما في قوله: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾[(١)]، والآية الكريمة هنا جاءت في صيغة النهي والتحريم، لذلك لم يكن من الممكن أن يجمع لفظ النكاح فيها بين الأمر والإيجاب والنهي والتحريم فإنه إذا نهى عن شيء نهى عن بعضه وإذا أمر بشيء كان أمرًا بجميعه[(٢)]. فالأوفق أن يحمل النكاح على إحدى الدلالتين دون الأخرى، وهي ـ في رأي ابن تيمية ـ هنا، تعني العقد دون الوطء[(٣)] لأن اللفظ في الآية لم يأت مقيدًا أو مشروطًا بما يدل على أن المراد به الوطء في حين قد جاء التعبير به في آيات أخرى مقيدًا بما يدل على الوطء كما في قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ﴾[(٤)]، لهذا قال الصحابة والتابعون وسائر أئمة الدين: أبهموا ما أبهم الله، والمبهم هو المطلق... فأمهات النساء وحلائل الآباء والأبناء يحرمن بالعقد[(٥)]، أما الربائب كما جاء في الآية الأخرى فلا يحرمن إلّا إذا دخل بأمهاتهن، ولا يدخل هذا في باب حمل المطلق على المقيد عند المسلمين من الصحابة والتابعين[(٦)]، كما أن السياق والقصد العام الذي أقيمت عليه السورة يرجح أن تكون دلالة الفعل في الآية مصروفة إلى العقد وحده، فيحرم على المرء نكاح من عقد عليها أبوه وإن لم يدخل بها إكرامًا وبرًّا به[(٧)]، ويدخل في تحريم العقد ضرورة تحريم الوطء، وليس

---

(١) ف ٢١/ص٨٦.

(٢) نفسه، ص٨٥.

(٣) ينص ابن تيمية على أن لفظ النكاح لم يأت في القرآن مرادًا به الوطء قط، بل لا يرد إلا والمراد به العقد وإن دخل فيه الوطء أحيانًا. ينظر: ف٣٢/١١٣.

(٤) النساء ٢٣.

(٥) تفسير سورة النور ص٢٦.

(٦) نفسه، ٢٥.

(٧) إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز، محمد سعد: ١١٥.

في ذلك جمع بين حقيقة شرعية للكلمة ماثلة في دلالة العقد ومجاز شرعي لها ماثل في دلالة الوطء، فإن الأول مقصود أصالة والآخر مقصود تبعًا، وهذا سائغ في العربية وفي خطاب الشريعة قرآنًا وسنة[١].

٢ ـ ٣ ـ حقيقة لفظ «الملامسة» في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾[٢]:

يحتمل لفظ الملامسة في الآية الكريمة ـ في نظر علماء الأصول والفقه ـ عدة معان: فقد يحتمل إرادة الجماع، وقد يحتمل إرادة اللمس باليد دون الجماع، وقد يحتملهما معًا، وكلما احتمل معنى كان مجازًا في الثاني[٣] ويرى ابن تيمية أن اللفظ جاء في سياق الحديث عن بعض نواقض الوضوء ووجوب إبطالها بالتيمم في حالة تعذر وجود الماء: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[٤]، فالآية الكريمة تبين بعض الحالات التي ينقض فيها الوضوء، ومنها ملامسة النساء، فهي صريحة في أن اللمس المراد بها ينقض الوضوء، لذلك جاء الأمر بالتيمم في حال فقد الماء، وإذا كان الأمر كذلك، فإن المعنى الذي يعبر عنه لفظ اللمس هنا هو الجماع، وبه قال المفسرون من الصحابة[٥]، وليس المراد به لمس اليد فقط، لكن هذا لا يعني أنه حقيقة في الجماع مجاز في لمس اليد، كما ذهب إلى ذلك بعض الأصوليين[٦]، بل قد يراد به لمس اليد أيضًا إذا كان لشهوة، وبه قال طائفة من السلف[٧].

---

(١) نفسه، ١١٨.
(٢) النساء، ٤٣، المائدة: ٧.
(٣) إشكالية الجمع... ١١٩.
(٤) النساء، ٤٣، المائدة: ٧.
(٥) ف ٢٠/٥٢٥.
(٦) أصول السرخسي: ١/١٧٣.
(٧) ف ٢١/٢٣٣.

أما من رأى أن لفظ اللمس أو الملامسة هنا يعبر عن معنى اللمس باليد وإن لم يكن لشهوة فقد خرج عن اللغة التي جاء بها القرآن بل وعن لغة الناس في عرفهم، فإنه إذا ذكر اللمس الذي يقرن فيه بين الرجل والمرأة عُلم أنه مس الشهوة[١]، وهو اللمس المؤثر في العبادات كلها كالإحرام والاعتكاف والصيام... أما اللمس المجرد فلم يعلق به الله حكمًا من الأحكام، لأنه أمر غالب لا يكاد يسلم فيه أحد في عموم الأحوال، فإن الرجل لا يزال يناول امرأته شيئًا وتأخذه بيدها، وأمثال ذلك مما يكثر ابتلاء الناس به[٢]، فلو كان هذا مما ينقض الوضوء لكان النبي ﷺ بينه لأمته، ولكان مشهورًا بين الصحابة. ولم ينقل أحد أن أحدًا من الصحابة كان يتوضأ بمجرد ملاقاة يده لامرأته...ولا نقل أحد في ذلك حديثًا عن النبي ﷺ[٣]، وبذلك فقولهم إن اللمس حقيقة في لمس اليد مجاز في الجماع باطل أيضًا.

٢ ـ ٤ ـ دلالة فعل «الصلاة» بين المجاز اللغوي والحقيقة الشرعية:

اختلف أهل التأويل والأصوليون في حقيقة لفظ الصلاة في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾[٤] ونظائره، خلافًا سبق تحريره في الجانب النظري ضمن قضية الأسماء الشرعية: هل نقلها الشارع عن أصلها اللغوي؟ أم زاد في أحكامها دون أسمائها ومعانيها؟ وهل هي حقيقة لغوية مجاز شرعي أم أنها حقيقة شرعية مجاز لغوي؟

فقد ذهبت طائفة ـ ومنهم الباقلاني ـ إلى أن هذه الألفاظ استعملها

(١) ف ٢١/٢٣٤.
(٢) نفسه، ص٢٣٦.
(٣) نفسه، ص٢٣٥.
(٤) سورة البقرة، آية ٢.

الشارع في مسمياتها اللغوية، وزاد في أحكامها ما صارت به شرعية، ولكثرة دورانها على ألسنة أهل الشرع صارت حقائق شرعية[١] وأصبحت بالنظر إلى اللغة مجازًا وذهبت طائفة ـ ومنهم الفخر الرازي ـ إلى أن استعمال هذه الألفاظ في خصوص هذه الأفعال هو على سبيل المجاز[٢]، والصلاة ـ بذلك ـ مجاز شرعي حقيقة لغوية.

وتمشيًا مع نظريته اللغوية في نقد المجاز أبطل ابن تيمية هذه الأقوال مبينًا أن لفظ الصلاة وغيره من ألفاظ الشرع كالزكاة والحج والإيمان والفسق وغيرها: ليست مجازًا لغويًا ولا شرعيًا، ولم ينقلها الشارع ولم يغيرها، ولكنه استعملها مقيدة لا مطلقة، كما استعمل نظائرها، كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ فذكر حجًّا خاصًّا وهو حج البيت، ولم يكن لفظ الحج متناولًا لكل قصد، بل لقصد مخصوص دلّ عليه اللفظ من غير تغيير اللغة[٣]. فاللفظ ـ كما سبقت الإشارة ـ قيدته الإضافة ليدل على معنى معين هو غير المعنى الذي قد يقصده متكلم آخر بقيود إضافية أخرى، وكذلك الأمر بالنسبة للقظ الصلاة. دلالته تختلف باختلاف قيود استعماله هي في كلام العرب من غير الله دعاء[٤] كما قال الشاعر:

لها حارس لا يبرح الدهر بيتها وإن ذبحت صلى عليها وزمزما[٥]

فسياق فعل (صلى) وقيوده دلت على أن المراد به الدعاء وليس الأفعال المخصوصة والحركات التي يعرفها المسلمونِ من الصلاة، وكذا قولهم:

---

(١) إرشاد الفحول، الشوكاني: ص٢٢.
(٢) شرح تنقيح الفصول: القرافي: ص٤٣.
(٣) كتاب الإيمان: ص٢٥٥ ـ ٢٥٦.
(٤) جامع البيان (الطبري): /٨. ج٢٢، ص٣١.
(٥) نفسه، م١.ج١، ص٨٠. والبيت (من الطويل) للأعشى. ينظر ديوان الأعشى. دار صادر. بيروت (د.ت)، ص١٨٦.

الصلاة من غير الله: دعاء قيد بين دلالة الفعل وأنه حقيقة عندهم لا مجاز فيه[١].

أما بخصوص الآية الكريمة موضع النزاع فقد استعمل فيها اسم الصلاة على وجه يختص بمراد الشارع لم يستعمل مطلقًا[٢]، وهو الوجه الذي بينته السنة، مع أن معناه العام كان معلومًا للمخاطبين، فالشارع لم يزد على أن خص هذه الأسماء بمعان معينة محددة بعد أن كانت عامة، وليس هذا من قبيل المجاز، وليس فيه نقل أو تغيير، فإن الله إنما أمرهم بالصلاة بعد أن عرفوا المأمور به. لم ينزل لفظ الصلاة وهم لا يعرفون معناه[٣] فقد ذكر لفظ الصلاة في أول سورة نزلت من القرآن الكريم وهو قوله تعالى: ﴿أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يَنْهَىٰ ۝٩ عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰٓ ۝١٠﴾، ولم تكن الصلاة الشرعية قد فرضت بعد، وقد نزلت الآية حين نهى أبو جهل النبي ﷺ عن الصلاة وقال: لئن رأيته يصلي لأطأنّ عنقه[٤]، وقوله ذاك تعبير عن معنى الصلاة التي عرفوها آنذاك، فقد عرف أن النبي ﷺ كانت له صلاتان طرفي النهار[٥]، وهي ليست الصلاة التي فرضت ليلة المعراج وبعد نزول قوله: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ فظاهر أنهم حين خوطبوا بها عرفوا أنها تلك الصلاة، فلم يخاطبوا باسم من هذه الأسماء إلّا ومعناه معلوم عندهم[٦]. وبذلك فإن من ادعى أن هذه الألفاظ لها معان في اللغة بخلاف الشرع، وجعل ذلك ذريعة إلى وصف إحدى هذه المعاني بالمجاز، فقد غلط[٧].

---

(١) إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز. ١٤٥.

(٢) كتاب الإيمان. ٢٥٧.

(٣) نفسه، وينظر. جامع البيان. الطبري. م١٠. ج٣٠، ص١٦٠. والآيتان في سورة اقرأ. ٩ ـ ١٠.

(٤) نفسه.

(٥) نفسه.

(٦) نفسه.

(٧) نفسه، ٩٥.

وقد أثار لفظ «الصلاة» في آيات أخرى إشكالًا آخر تمثل في إمكان جمع اللفظ بين الحقيقة والمجاز ـ عند من يجيز ذلك ـ وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ ۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ صَلُّوا۟ عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾[١]. فقوله: ﴿يُصَلُّونَ﴾ أسند الفعل فيه إلى ضمير عائد إلى الله عزّ وجل وإلى ملائكته، مما يدل على أن الفعل صادر من الله ومن الملائكة. ولما كانت الصلاة من الله ـ كما جاء في الأثر ـ هي الثناء والمغفرة والرحمة، ومن الملائكة هي الدعاء والاستغفار[٢] كان الفعل قد جمع دلالتين: الأولى حقيقية إذ هي أصل الدلالة اللغوية للفعل والأخرى، بالنظر إلى الكلمة ذاتها، مجازية[٣]. وبتعبير آخر فصلاة الملائكة بمعنى دعائهم واستغفارهم حقيقة لأن الدعاء هو المعنى اللغوي الأصلي للصلاة عند العرب. أما صلاة الله عزّ وجل بمعنى المغفرة والرحمة فمجاز، لأن حمل الصلاة على الرحمة في حق الله عزّ وجل، غير ممكن ـ في نظر بعض من أثبت المجاز من الأصوليين ـ لأن حقيقة الرحمة رقة في القلب وهي مستحيلة في حق الله تعالى ولا يطلب عليه إلّا مجازًا[٤] وبذلك يكون الموجود في الآية استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه لا في حقيقته[٥].

ويرى ابن تيمية أن من تدبر الآية وتفسير السلف لها تبين له الفرق بين الدلالتين بما لا يدع مجالًا لإقحام ثنائية الحقيقة والمجاز سواء على إمكانية الجمع بينهما أو على استحالته، فالفعل (يصلون) وإن كان واحدًا فقد أسند إلى فاعلين مختلفين لكل واحد منهما خصائصه المختلفة عن الثاني،

(١) سورة الأحزاب: ٥٦.
(٢) جامع البيان: م/٢. ج/٢، ص٢٦. وم/٨. ج/٢٢، ص٣١.
(٣) إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز. ١٥٠.
(٤) الإبهاج في شرح المنهاج. ٢٥٩/١.
(٥) نفسه.

فالمعروف في تفسير السلف للآية أن صلاة الملائكة تعني دعاؤهم كما في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: (**والملائكة تصلي على أحدكم ما دام في مصلاه، اللهم اغفر له، اللهم ارحمه، ما لم يحدث**) فبين أن صلاتهم قولهم: اللهم اغفر له اللهم ارحمه[1]، أما صلاة الله جل جلاله فهي كما جاء في الأثر أن الرب يصلي فيقول: سبقت ـ أو غلبت ـ رحمتي غضبي[2]. فتبين أن صلاة الله عزّ وجل غير صلاة الملائكة فهو سبحانه لا يدعو غيره أن يفعله كما يدعوه الملائكة وغيره من الخلق[3]؛ لذلك لم يك من الصائب وصف دلالة فعل الصلاة من الله عزّ وجل بالمجاز ومن الملائكة بالحقيقة أو العكس، وأصل الأمر كله أن أفعال الله جل جلاله ليست كمثل أفعال عباده فثناؤه جل جلاله على نبيه ﷺ ليس كمثل ثناء ملائكته... وليس يملكنا أن نصف الدلالة في أفعال الله وصفاته بأنها مجاز، بل كل أفعاله وصفاته حقائق لا يتأتى القول فيها بالتجوز[4].

استنادًا إلى قاعدة نفي المماثلة في الصفات ميز ابن تيمية بين دلالة فعل الصلاة حين يكون مسندًا إلى الله جلّ جلاله، وحين يكون مسندًا إلى غيره من المخلوقات. فتتجاوز بذلك ثنائية الحقيقة والمجاز في تفسير الآية: إذ لما كان الفاعلان مختلفين في الذات والصفات، كان فعلهما أيضًا مختلفًا، ومن ذلك فعل الصلاة. وليس معنى اختلافهما أن يكون من الأول حقيقة ومن الثاني مجازًا أو العكس، بل كل منهما فاعل على الحقيقة، لكن لكل فعله بحسبه. وبذلك تكون هذه القاعدة العقدية قد أسهمت في حل هذا الإشكال الأصولي.

---

(١) تفسير سورة الفلق والناس. ف١٧/٥٢٥، والحديث أخرجه البخاري في كتاب الصلاة باب الحديث في المسجد بإضافة: (ما دام في مصلاه الذي صلى فيه ما لم يحدث) ١/٨٩.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه، ٥٢٦.

(٤) إشكالية الجمع...: ١٥٥.



٢ ـ ٥ ـ دلالة فعل «السجود»: بين السجود القهري والسجود التكليفي:

اختلف الأصوليون في بيان المراد من «السجود» في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَن يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن مُّكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾[1]، هل المراد به السجود التكليفي، وهو السجود المعروف، المقرون بالعبادات والذي يعني وضع الجبهة على الأرض... أم السجود القهري الذي تكون الخلائق بمقتضى ربوبيته تعالى، ساجدة له: أي خاضعة خاشعة؟

لقد أسندت الآية السجود لمن في السماوات ومن في الأرض، ولكثير من المخلوقات غير الآدمية كالنجوم والشمس والقمر والجبال، ولكثير من الناس، فكانت الخلائق الساجدة صنفان: صنف عاقل يجوز في حقه السجود التكليفي، وصنف غير عاقل لا يجوز في حقه سوى السجود القهري الذي بمعنى الخضوع، ولما كان التعبير عن المعنيين في الآية جاء بلفظ واحد هو الفعل: «يسجد»، فقد كثر القول في تفسير ذلك: فذهب البعض إلى اعتبار المعنى التكليفي للسجود، أي وضع الجبهة على الأرض هو المعنى الحقيقي، أما السجود بمعنى الخضوع والمسند في الآية إلى المخلوقات الأخرى من الجماد، فهو معنى مجازي[2]. وخالف البعض، فذهب إلى أن المعنى الحقيقي لفعل السجود هو الخضوع، أما وضع الجبهة على الأرض فهو معنى مجازي، وعلى هذا التأويل لا يكون قوله: ﴿وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ﴾ معطوفًا على قوله: ﴿مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ﴾، بل يكون مبتدأ مرفوعًا خبره محذوف، دل عليه قوله: ﴿وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ﴾[3].

---

(١) سورة الحج . ١٨.
(٢) إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز، ص١٣٥.
(٣) نفسه، ١٣٦ ـ ١٣٧.

وفسر البعض اجتماع المعنيين في الآية في لفظ واحد على سبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز في اللفظ الواحد[١]. وفسره آخرون على سبيل الاشتراك لا الجمع[٢]. وأغلب من أثبت المجاز من المفسرين اعتبر السجود المسند لغير الآدميين في الآية استعارةِ على أصل السجود في اللغة لأنه الخضوع والإستكانة[٣] أو مجازًا، كما في آية التسبيح: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ﴾ [الإسراء: ٤٤]، لأن هذا المعنى المجازي هو الحاصل من الجميع لذا وجب الحمل عليه[٤].

لقد تتبع ابن تيمية، في دراسة له لمعنى السجود ـ وهي من ضمن ما كتبه رحمه الله وهو سجين في القلعة ـ جل آيات السجود في القرآن الكريم، فتبين له أن السجود في القرآن نوعان: سجود جاء في صيغة الخبر عن الساجدين وفيه مدح لمن قام به، وسجود جاء في صيغة الأمر به وفيه ذم على تركه[٥]. فالأول عام مطلق وهو بمعنى التواضع والخضوع[٦]، والثاني يتناول سجود الصلاة وسجود القرآن ـ أي سجود التلاوة ـ[٧]، ومن النوع الأول آية الحج هذه. إلّا أن السجود العام الذي بمعنى الخضوع والتواضع ـ قد يدل على السجود الخاص المقرون بالصلاة إذا اقترن بلفظ آخر بين هذا الخصوص، أو إذا جاء في سياق يفيد هذا المعنى.

من ذلك اقترانه بلفظ الخرور كما جاء في آيات كثيرة كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُؤۡمِنُ بِـَٔايَٰتِنَا ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُواْ بِهَا خَرُّواْ سُجَّدٗا وَسَبَّحُواْ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَهُمۡ لَا

---

(١) نفسه، ١٣٥.
(٢) الإبهاج في شرح المنهاج ١/٢٦٠ ـ ٢٦١.
(٣) تلخيص البيان في مجازات القرآن. ١٧١.
(٤) الكشاف: ٢/٥٢٣.
(٥) ف٢٣/١٣٦.
(٦) نفسه، ١٣٧.
(٧) نفسه، ١٥٦.

يَسْتَكْبِرُونَ﴾[١]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ مِن قَبْلِهِۦٓ إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا ﴿١٠٧﴾ وَيَقُولُونَ سُبْحَـٰنَ رَبِّنَآ إِن كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا﴾[٢]، وقوله: ﴿إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتُ ٱلرَّحْمَـٰنِ خَرُّوا۟ سُجَّدًا وَبُكِيًّا﴾[٣]. ومعنى الخرور في هذه الآيات: «انخفاض الوجه والرأس»[٤]. والذي يخر على ذقنه يخر وجهه ورأسه، خضوعًا لله ومن حينئذ قد شرع في السجود، كما أن وضع الجبهة هو آخر السجود، فالخرور على الذقن أول السجود[٥]، والتعبير عن الخرور بالأذقان يدل على تمام السجود، وأنهم سجدوا على الأنف والجبهة حتى التصقت الأذقان بالأرض[٦]. وبذلك فالسجود المذكور في هذه الآيات صريح في السجود المعروف[٧]، وذلك أولًا لاقترانه بالخرور، وثانيًا لأنه ذكر في سياق الحديث عن الآيات أو آيات الرحمن أو القرآن، فلا بد أن يكون إذا ذكر بجميع آيات القرآن يخر ساجدًا، وهذا حال المصلي فإنه يذكر بآيات الله بقراءة الإمام، والإمام يذكر بقراءة نفسه، فلا يكونون مؤمنين حتى يخروا سجدًا، وهو سجودهم في الصلاة[٨]. لكن لفظ الخرور لا يشرك مع لفظ السجود في هذا المعنى الخاص فقط، بل وفي معناه العام أيضًا أي معنى «الخضوع والذل والخشوع المنافي للكبر»[٩]. فاقترانهما دليل اشتراكهما في المعنى العام والخاص، لذلك يرى ابن تيمية أن الخرور عبادة مقصودة كما

---

(١) سورة السجدة. ١٥.
(٢) سورة الإسراء. ١٠٧.
(٣) سورة مريم. ٥٨.
(٤) ف ١٤٥/٢٣.
(٥) ف١٤٢/٢٣.
(٦) نفسه، ١٥٧ ـ ١٥٨.
(٧) نفسه، ١٥١.
(٨) نفسه، ١٤١.
(٩) نفسه، ١٤٥.

أن وضع الجبهة على الأرض عبادة مقصودة[١]، ولهذا مدح الله الذين يخرون للأذقان وأثنى عليهم، كما مدح الساجدين وأثنى عليهم.

ولفظ السجود إذا جاء في سياق دال على السجود التكليفي دل عليه، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ ٱلْقُرْءَانُ لَا يَسْجُدُونَ﴾ [الانشقاق: ٢١]. فقد فسره كثير من المفسرين بأن معناه: لا يصلون، وهو المنقول عن مفسري السلف وعليه عامة العلماء[٢]. فإن تضمن معنى السجود في الصلاة فهو يتناول أيضًا معناه خارج الصلاة إذ يتطلب خشوعًا وخضوعًا، وذلك لأن القرآن موجب لمسمى السجود الشامل لجميع أنواعه[٣].

لذلك، لا يقال: إن معنى السجود يقتصر على وضع الجبهة على الأرض وأنه الحقيقة وما سواه المجاز، ولا أن السجود يراد به مطلق الخضوع والاستكانة، وليس فيه سجود الوجه[٤]. بل الحق والتحقيق أن الخضوع مأمور به، وخضوع الإنسان وخشوعه لا يتم إلّا بالسجود المعروف وهو فرض في الجملة على كل أحد، وهو المراد من السجود المضاف إلى بني آدم حيث ذكر في القرآن[٥]، فلا بد للسجود من الخضوع، ولا بد للخضوع من سجود يكمله. وبذلك، فإن السجود المضاف لغير الآدميين ممن ذكروا في الآية، وإن دل على المعنى العام وهو الخضوع، فهو خضوع مناسب لسجود هذه الكائنات لربها، وسجودها حركة مناسبة لطبيعة خضوعها. ولكل مخلوق خضوع بحسبه هو سجوده[٦]، ومن ثم لا تعارض

(١) نفسه، ١٤٢.
(٢) نفسه، ١٥١.
(٣) نفسه، ١٥٥.
(٤) ف٢٣/١٥٢.
(٥) نفسه.
(٦) نفسه.

بين المعنى العام القهري للسجود المضاف إلى الجمادات وبين المعنى الخاص التكليفي المضاف للإنسان، ولا من ذريعة إلى اعتبار أحدهما حقيقة والثاني مجازًا. أو جمعهما بين الحقيقة والمجاز أو اشتراكهما في معنى واحد. وإذا علم هذا، تبين أن مفهوم الاقتران والإضافة، ونفي الإطلاق والتجريد، قد أسعف ابن تيمية في بيان معنى السجود في الآية وأنه يدل حقيقة على معناه المعروف أو المقرون بالصلاة، كما يدل حقيقة على معناه العام المتضمن للخضوع والاستكانة والخشوع، وأنه لا سبيل إلى الاستعاضة بأحدهما عن الآخر، وإلّا سيكون ذلك تعسفًا وسوء فهم للمراد من كلام الله الذي خاطب به عباده.

إضافة إلى الشواهد السابقة، فسر ابن تيمية آيات أخرى اعتبرت من الشواهد الأصولية اللفظية على وجود المجاز، وذلك في معرض ردوده على الآمدي ودعواه في إثبات المجاز في اللغة والقرآن الكريم، وفي سياقات أخرى مختلفة.

٢ ـ ٦ ـ منها: قوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾[١]:

فمعلوم أن الحج ليس هو الأشهر، وإنما هو المناسك والأفعال المخصوصة، لكنه في الآية نسب الحج إلى الأوقات لا الأفعال. ويرى ابن تيمية أن المفهوم من اللفظ في الآية إنما هو الأفعال لا الأوقات، وكأن في الكلام محذوفًا تقديره: وقت الحج أشهر معلومات. ومن عادة العرب في خطابها أنهم يحذفون من الكلام ما يكون المذكور دليلًا عليه اختصارًا، كما أنهم يوردون الكلام بزيادة تكون مبالغة في تحقيق المعنى[٢]، وقد تكون

---

(١) البقرة ١٩٦.
(٢) الحقيقة والمجاز: ف٢٠/٤٦٦.

تسمية هذا مجازًا صحيحة لو كان مدلول الكلام يعني أن نفس الحج ليس بأشهر وليس كذلك، بل مدلوله عند من تكلم به أو سمعه أن أوقات الحج أشهر معلومات[١]، فهو إنما أراد أوقات الحج وليس الأفعال، ولهذا قال بعدها: ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ﴾، والحج المفروض فيهن ليس هو الأشهر، فعلم أن قوله: ﴿أَشْهُرٌ﴾ لم يرد به نفس الفعل بل بين مراده بكلامه لما بين أن اللفظ لا يدل على أن الأفعال أزمنة[٢].

٢ ـ ٧ ـ ومنها قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة ١٩٣]:

فسمى القصاص عدوانًا وهو ليس كذلك، لذلك فالتعبير عن القصص بلفظ العدوان اعتُبر من المجاز فقيل: هو من مجاز المشابهة[٣]. وقيل: إن هذا ليس بعدوان على الحقيقة، وإنما سماه عدوانًا على سبيل المقابلة[٤]. ويرى ابن تيمية أن العدوان، وإن كان يراد به مجاوزة الحد، فإن حكمه يختلف إذا كان بطريق العدل أو بطريق الظلم، فإن كان بطريق الظلم كان محرمًا، وإن كان بطريق العدل كان عدلًا مباحًا وجاز أن يعبر به عن القصاص، فلفظ العدوان في مثل هذا هو تعدي الحد الفاصل، لكن لمّا اعتدى صاحبه جاز الاعتداء عليه والاعتداء الأول ظلم والثاني مباح. ولفظ الاعتداء هنا مقيد بما يبين أنه اعتداء على وجه القصاص[٥]، أما إذا كان لم يقيد بالجزاء فهم منه أنه الاعتداء ابتداءً وهو ظلم وليس قصاصًا. لذا فالقيد

---

(١) نفسه.
(٢) نفسه، ٤٩٤.
(٣) الإبهاج في شرح المنهاج: ٣٠٢/١.
(٤) نفسه.
(٥) ف١٨٢/٢٨.

المتمثل في سياق الآية هو الذي بيّن المراد بلفظ العدوان وأنه دلّ تارة على العدوان بمعنى الظلم وتارة على العدوان بمعنى القصاص، وليس في ذلك مجاز لا على وجه المشابهة ولا على وجه المقابلة.

٢ ـ ٩ ـ ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾[١]:

هل الخمر المنهي عنه يعم كل مسكر أو يخص عصير العنب فقط، لأن العرب إنما أطلقت لفظ الخمر على عصير العنب؟ يرى ابن تيمية أن لفظ الخمر هو من الألفاظ التي علّق الله بها الأحكام في كتابه، وسواء كانت العرب تطلقه على كل مسكر أو على عصير العنب فإن ذلك لا يحتاج إليه، وإنما المهم أن يُعلم مُراد الله ورسوله من هذا اللفظ[٢]، ومعلوم أن الخمر في لغة المخاطبين بالقرآن كانت تتناول نبيذ التمر وغيره...[٣] وما دام الرسول ﷺ قيد بيّن أن كل مسكر خمر وكل خمر حرام[٤]، فقد عُرف المراد بالقرآن وإذا كان الأمر كذلك فما أطلقه الله من الأسماء وعلق به الأحكام من الأمر والنهي والتحليل والتحريم لم يكن لأحد أن يقيّده إلّا بدلالة من الله ورسوله[٥].

تلك هي أهم الشواهد اللغوية والأصولية وأشهرها دلالة على وجود المجاز في القرآن الكريم عند من قسّموا الكلم إلى حقيقة ومجاز. ولقد ركن

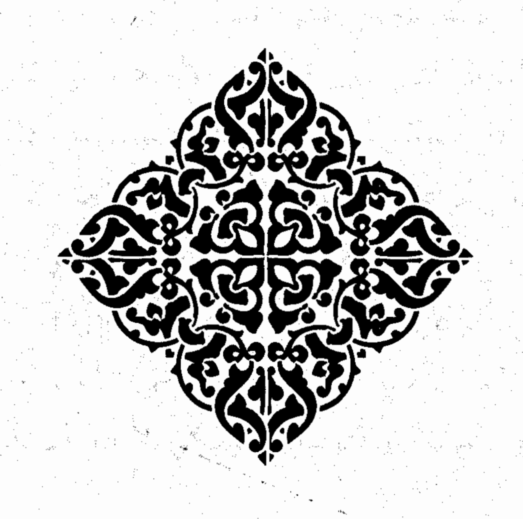
---

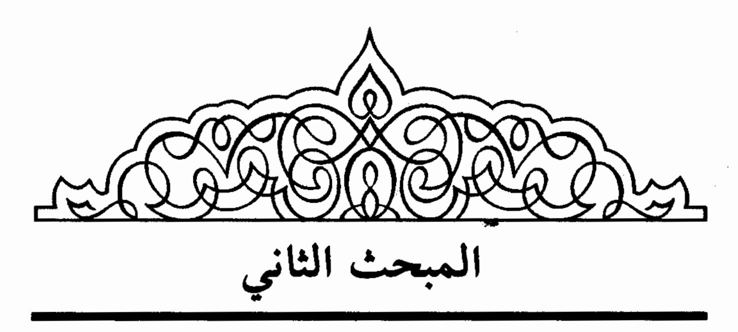
(١) المائدة: ٩٢.
(٢) ف ٢٣٧/١٩.
(٣) نفسه، وينظر: الفتاوي الكبرى: ١٥٣/١.
(٤) روي الحديث من طرق متنوعة وألفاظ مختلفة، ينظر صحيح البخاري، كتاب الأشربة، باب الخمر من العسل: ٣٢١/٣، سنن ابن ماجه، باب كل مسكر حرام، حديث رقم ٣٣٩٠ ـ ج٢، ص١١٢٤.
(٥) ف ٢٣٧/١٩.

ابن تيمية إلى أن الخطاب القرآني المعجز حقيقي، وحقيقته ليست ثابتة بل تتحرك، أي تتنوع وتتفاضل. وإذا كان ثمة من المفسرين من استطاعوا تجاوز بعض أسس البلاغة النظرية «ومحاولة استنتاج الكلمة من مصادر أروع من فكرة الدلالة الوضعية، أعني الاستعمال الإنساني»(١)، فإن ابن تيمية كان ـ بدون شك ـ إمام هذا الاتجاه، بما أصله من أصول، وما قعده من قواعد وما فسره من شواهد.

---

(١) اللغة والتفسير والتواصل: ٨٥.





المبحث الثاني

الشواهد العقدية

إلى جانب الأصول والقواعد العقدية التي وضعها ابن تيمية لبناء نسق عقدي صحيح وصريح، وأوضح فيها مزالق الفهم المجازي لمبادئ العقيدة، ناقش معظم التفسيرات والتأويلات التي أحاطت بالشواهد العقدية الدالة على المجاز في نظر المؤولين من كل الفرق والطوائف، معتمدًا على منهجه الفكري الذي تحكمه قواعد لغوية ومنطقية وعقدية، ومنهجه العام في التفسير. وانطلاقًا من هذه الأسس النظرية، وضع ابن تيمية تفسيرًا للقرآن الكريم تميز ـ بالنسبة لآيات الصفات والأفعال والأخرويات ـ بنظرة خاصة: هي نظرةُ مَن خَبَر الأقوال والمذاهب وماز الخبيث منها من الطيب. وكانت دراسته التفسيرية التطبيقية هنا استكمالًا لدراسته النظرية تلك، كما لمسناها في الفصول السابقة.

١ ـ حقيقة كلام الله تعالى:

القول هنا في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾[١]. ولقد سئل شيخ الإسلام مرات[٢] عن معنى قوله تعالى:

---

(١) التوبة ٦.

(٢) ذكر رحمه الله (في مسألة الأحرف التي أنزلها الله على آدم) ف١٢/ص١٣٧. ورد على=

﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ ٱللَّهِ﴾ وكان الإشكال الوارد على السائلين من هذه الآية الكريمة هو: هل الكلام المسموع هو كلام الله أم كلام المخلوقين الذين يتلونه بأصواتهم وألسنتهم؟ فإن كان الكلام المسموع هو كلام الله لا كلام المخلوقين، فهذا معناه أن الصوت الذي يسمع من قارئ القرآن قديم، وأن المداد الذي كتب به أيضًا قديم[١]، وأنه يطلق على القارئ مجازًا، والحقيقة أنه كلام الله القديم؛ وإن كان الكلام هو كلام المخلوقين المقروء بحرف وصوت، كان هذا هو الكلام حقيقة، وإنما ينسب إلى الله تعالى مجازًا، فيكون كلام الله تعالى بمعنى خلق الكلام في الأجسام[٢].

يفسر ابن تيمية قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ ٱللَّهِ﴾، وما يناظرها من الآيات، انطلاقًا من تحليله لمسألة كلام الله تعالى[٣]، وذلك من وجهين: الأول، بيان أقوال الطوائف والفرق في كلام الله تعالى، ونقض ما جاء منها مخالفًا لقول جمهور السلف وأئمتهم، والثاني: بيان أهم الأسئلة والقضايا المتعلقة بالكلام، ونقض ما جاء منها مخالفًا لصريح المعقول وصحيح المنقول، وكل ذلك بناء على رد دعوى المجاز في كلام الله عمومًا وفي هذه الآيات على وجه الخصوص.

١ ـ ١ ـ أقوال الناس في الكلام:

مسألة كلام الله تعالى من المسائل التي اضطربت فيها الأمة وتفرقت

=سؤال يتعلق بها في رسالة البيان في نزول القرآن ف١٢/٢٥٨ وما بعدها، وخصص لها فصلًا في الرسالة نفسها: ف١٢/٢٩٦ وما بعدها.

(١) المسألة المصرية في القرآن ف١٢/١٦٧.

(٢) نفسه، ص١٦٣.

(٣) بسط ابن تيمية القول في مسألة كلام الله تعالى انطلاقًا من قاعدة تنضوي تحتها عدة مسائل وأصول وفروع جمعت في (كتاب: القرآن كلام الله حقيقة) المطبوع ضمن الجزء الثاني عشر من الفتاوي، وكذا في (قاعدة في القرآن وكلام الله) المنشورة ضمن الرسائل المنيرية.

واختلفت بعد مضي القرون الثلاثة الأولى[١]. ولذلك أولى ابن تيمية لهذا الخلاف أهمية خاصة فجعله موضوعًا «لرسالته المصرية في القرآن» التي ذكر فيها مجمل «الأقوال التي قالها المنتسبون إلى القبلة في هذه المسألة»[٢] وبين أن أصل هذه الأقوال، وأصل القول إن كلام الله تعالى مجاز يرجع إلى «الجهمية المحضة النفاة الذين لا يثبتون الأسماء والصفات، فكانوا يقولون... إن الله تعالى لا يتكلم بل خلق كلامًا في غيره وجعل غيره يعبر عنه وأن قوله: ﴿وَإِذْ نَادَىٰ رَبُّكَ مُوسَىٰٓ﴾ (...) معناه أن ملكًا يقول ذلك عنه (...) فإذا تلي عليهم ما أخبر الله تعالى به عن نفسه من أنه يقول ويتكلم؛ قالوا: هذا مجاز»[٣]. ثم جاء المعتزلة فأخذوا عن الجهمية هذا القول وطوروه، ولأجل المسلمين فقط و«لئلا يضاف إليهم أنهم يقولون إنه غير متكلم»[٤] قالوا: إن الله يتكلم حقيقة «لكن حقيقة ذلك عندهم أنه خلق كلامًا في غيره، إما في شجرة، وإما في هواء، وإما في غير ذلك. من غير أن يقوم بذات الله عندهم كلام...»[٥] «فمذهبهم ومذهب الجهمية في المعنى سواء»[٦] لأن اعترافهم بحقيقة كلام الله تعالى لا معنى له مع نفيهم قيام صفة الكلام بذاته، «فإنه لا يعقل متكلم إلّا من قام به الكلام»[٧]. فأصل القول بهذا التفسير المجازي لكلام الله تعالى إذن غريب عن الإسلام، أصله من الصابئة والجهمية، وأول من ابتدعه الجعد بن درهم وفيه «من الشناعة المخالفة لدين الإسلام واليهود والنصارى»[٨] على السواء.

---

(١) ف١٢/٧.
(٢) المسألة المصرية...ف١٢/١٦٣.
(٣) ف١٢/٣٠٩.
(٤) نفسه ٣١١.
(٥) نفسه، ٥٠٣.
(٦) نفسه، ٣١١.
(٧) نفسه٣١٢.
(٨) نفسه، ٥٠٣.

إن هذه الأقوال المختلفة؛ والتي تخلص إلى نفي تكلمه تعالى أو نفي قيام الكلام بذاته، أو إلى إثبات قيام المعنى دون اللفظ، أو إثبات قيام اللفظ دون المعنى؛ معتمدة في نفيها وإثباتها على ثنائية الحقيقة والمجاز، هي أقوال قد أدت إلى الوقوع في منزلقين: الأول: القول بخلق القرآن، والثاني: القول بالتعارض بين كلام الله وكلام رسوله المبلغ عنه. لذلك يرى ابن تيمية أنه «يجب على الإنسان في مسألة الكلام أن يتحرى أصلين: (أحدهما) تكلم الله بالقرآن وغيره، هل تكلم بمشيئته وقدرته أم لا؟ وهل تكلم بكلام قائم بذاته أم خلقه في غيره؟ و(الثاني): تبليغ ذلك الكلام عن الله وأنه ليس مما يتصف به الثاني وإن كان المقصود بالتبليغ الكلام المبلغ»[(١)].

١ ـ ٢ ـ القول بخلق القرآن:

قضية خلق القرآن ـ كما هو معلوم ـ عقيدة فرضت في بعض فترات التاريخ الإسلامي على أئمة المسلمين وعامتهم بالنار والحديد[(٢)]. وقد انتقد ابن تيمية القول بخلق القرآن في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾، ورأى أن هذا القول بالإضافة إلى كونه قول من لا ينتسب إلى الإسلام؛ إذ تعود أصوله إلى الصابئة من الجهمية، فهو قول مخالف للمعقول الصريح والمنقول الصحيح[(٣)].

فالقول بخلق القرآن وبمجازية صفة الكلام يؤدي في نظر ابن تيمية إلى نتيجتين: إما إلى الحلولية بجعل كل كلام في الوجود كلامه، أو إلى التعطيل بجعله غير متكلم بشيء أصلًا فيكون العباد أكمل منه، ويشبهه ـ سبحانه ـ

---

(١) مسألة الأحرف التي أنزلها الله على آدم: ف١٢/١٠٠.

(٢) المسألة المصرية ف١٢/١٦٤، المعتزلة (زهدي جار الله) ص١٧٢ وما بعدها.

(٣) ف١٢/٥٤.

بالأصنام والجمادات التي لا تكلمهم ولا تهديهم سبيلًا[١]. وليس أعظم جرمًا من نفي صفات الكمال عنه تعالى، فإن من يتكلم ـ ولا شك ـ أكمل ممن لا يتكلم، كما أن من يخلق أكمل ممن لا يخلق كما جاء في الكتاب ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾[٢]، وكما تبين في قاعدة الكمال.

بل إن القول بأن الله إنما تكلم بالقرآن مجازًا، وأن حقيقة كلامه أنه خلقه في غيره، قد يذهب بصاحبه إلى أبعد من شبهة التعطيل والحلولية، ذلك أن «الإيمان بكلام الله داخل في الإيمان برسالة الله إلى عباده، والكفر بذلك هو الكفر بهذا»[٣]. وهذا أصل عظيم نبه شيخ الإسلام إلى تدبره[٤] فإن من يكفر بالرسل، إما أنه يكفر بمن أرسلهم ـ أي رب العالمين ـ كما فعل ذلك فرعون، أو أنه يكفر بما أرسلوا به، أي بأن لله كلامًا أنزله عليهم. وهل نفي كلام الله وادعاء مجازيته والقول بخلقه، رغم معارضة ذلك لآيات التنزيل الواضحة المحكمة، سوى فرع من ذلك؟ لذلك كان «مذهب سلف الأمة وأئمتها من الصحابة والتابعين لهم بإحسان أو سائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم: ما دل عليه الكتاب والسنة وهو الذي يوافق الأدلة العقلية الصريحة أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق...فهو المتكلم بالقرآن والتوراة والإنجيل وغير ذلك من كلامه، ليس ذلك مخلوقا منفصلًا عنه، وهو سبحانه يتكلم بمشيئته وقدرته. فكلامه قائم بذاته، ليس مخلوقًا بائنًا عنه»[٥]. وبناء على ذلك فإن من قال إن الله لم يكلم موسى حقيقة أو كلمه

---

(١) ف١٢/٢٨٥.

(٢) تفسير سورة العلق: ف١٦/٣٨٤. والآية في سورة النحل: ١٧.

(٣) قاعدة في القرآن وكلام الله: ١٢/٧.

(٤) نفسه.

(٥) مسألة الأحرف التي أنزلها الله على آدم ف١٢/٣٧ ـ ٣٨.

بواسطة «فهذا ضال مخطئ»[١] ومن قال: إن معنى كلامه «أنه خلق صوتًا في الهواء فأسمعه موسى كان كلامه أيضًا كفرًا»[٢].

١ ـ ٣ ـ المجاز في صفة الكلام بين الرب والعبد:

ككل الصفات الإلهية، أثارت صفة الكلام السؤال التقليدي لدى المتكلمين: هل الكلام حقيقة في الرب مجاز في العبد؟ أم حقيقة في العبد مجاز في الرب؟ ومن الأسباب الداعية إلى وضع هذا السؤال والجواب عليه، توهمهم التعارض بين الآيات التي تثبت صفة الكلام لله تعالى، والآيات التي تسند هذا الكلام للرسول، فإذا كان الكلام صفة لله وهو الذي تكلم به كما في قوله: ﴿...حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ فكيف يفسر الكلام المنسوب إلى الرسول في قوله: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾؟ لا يمكن الجمع بين الآيتين إلّا باعتبار أحد الكلامين حقيقة والثاني مجازًا، أو قل: اعتبار أحدهما عين الآخر، وإنما التفريق بينهما على سبيل المجاز.

ونظرًا لخطورة هذا الرأي فقد رد ابن تيمية هذا التعارض الموهوم بين الآيتين وما يترتب على اعتقاده من آراء، مبينًا الشبه التي أدت إلى اعتقاده، والنكت المستفادة من الموضوع، رادًّا كل ذلك إلى قواعد النسق العقدي معتمدا على أدلة العقل الصريح والنقل الصحيح.

في البداية يؤكد ابن تيمية على نفي التعارض بين الآيتين، وأن معناها معًا حق، فقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ دلالة على تكلمه تعالى، وسماعنا لكلامه الذي يتم عبر ثلاثة طرق: «الوحي المجرد، والتكليم من وراء حجاب كما كلم موسى عليه السلام، والتكليم

---

(١) ف١٢/٥٣٢.
(٢) نفسه، ٥٢٣.

بواسطة إرسال الرسول، كما كلم الرسل بإرسال الملائكة، وكما نبأنا الله من أخبار... بإرسال محمد ﷺ»[١] وعلى هذا فقوله: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾[٢] يدخل ضمن تكلم الله بواسطة إرسال الرسول. ويمكن تلخيص رد ابن تيمية للتعارض بين الآيتين وما يترتب عليه من آراء، في وجوه:

أولًا: ما تدل عليه الآية الثانية في الموضعين: ففي سورة الحاقة يقول سبحانه: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝٤٠ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ ۝٤١ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ ۝٤٢﴾[٣]، والمقصود بالرسول هنا ـ كما يفهم من السياق ـ النبي محمد ﷺ، وفي سورة التكوير يقول: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝١٩ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ۝٢٠ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ۝٢١﴾[٤]، والمقصود بالرسول هنا: الملك جبريل عليه السلام، فأضاف القول إلى الرسول من البشر تارة وإلى الرسول من الملائكة تارة[٥]، وعبر في الموضعين معًا بلفظ الرسول، ولم يقل إنه لقول ملك أو نبي، لأن لفظ الرسول يبين أنه مبلغ عن غيره لا منشئ له من عنده، وبذلك يكون معنى قوله ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ أنه قول «مبلغ من رسول كريم أو جاء به رسول كريم أو مسموع عن رسول كريم، وليس معناه أنه أنشأه أو أحدثه أو أنشأ شيئًا منه»[٦]. ومن ثم فلا تعارض بين إسناد الكلام لله تارة وللرسول تارة، فالثاني مبلغ عن الأول، ولا مجال لرد هذا المعنى، أو لاعتبار أحدهما حقيقة والثاني مجازًا.

ثانيًا: قولهم: إن الرسول هو من أنشأ الكلام ونظم حروفه وإنما يضاف

---

(١) ف١٢/٢٧٩.
(٢) سورة الحاقة ٤٠.
(٣) سورة الحاقة ٤٠ ـ ٤٢.
(٤) سورة التكوير ١٩ ـ ٢١.
(٥) ف١٢/٢٦٥.
(٦) نفسه، ٢٦٦.

إلى الله مجازًا أو أنه أنشأ ألفاظه دون معانيه، قول باطل بالأدلة العقلية والنقلية أيضًا؛ لأنه لو جاز ذلك لجاز أن نقول إنه قول بشر، وهو القول الذي أصلى الله صاحبه سقر[١]. كما أن القول بأن الرسول أنشأ لفظه وأن المعنى هو لله تعالى، يؤدي إلى القول بأن معنى كلام الله واحد رغم اختلاف ألفاظه وتعدد نظمه وتنوع تعبيره، ويكون للقرآن والإنجيل والتوراة معنى واحدًا، وإنما اختلف التعبير عنه باللفظ فكان بالعربية قرآنًا وبالسريانية إنجيلًا وبالعبرية توراة، «وهذا مما يعلم بطلانه بالضرورة من العقل والدين»[٢]. فكلام الله تعالى متنوع المعاني ومتعددها ومعنى القرآن ليس هو معنى التوراة مع أنهما معًا يشتركان في مسمى كلام الله، وهذا ما تؤكده الترجمة، فإننا إذا ترجمنا القرآن الكريم إلى السريانية مثلًا لم يكن المعنى الذي نحصل عليه هو معنى الإنجيل، وكذلك إذا عربنا التوراة لم يكن المعنى المحصل عليه هو معنى القرآن[٣]. بل إن معاني كلام الله تتنوع وتختلف في اللغة الواحدة، ففي القرآن الكريم مثلًا لا ينكر أحد ما بين آية الدين وآية الكرسي مثلًا من اختلاف مع أنهما معًا «يشتركان في مسمى الكلام ومسمى كلام الله كما يشترك الأعيان في جنس النوع»[٤]. وابن تيمية بهذا يحيل على إحدى قواعده المنطقية ـ كما مر في منطقيات المجاز.

ثالثًا: لو كان الكلام المسموع من المبلغ ـ الرسول أو غيره ـ بصوت المبلغ هو كلام المبلغ للزم «أن يكون القرآن كلامًا لكل من سمع منه فيكون القرآن المسموع كلام ألف ألف قارئ لا كلامَ الله تعالى... وحينئذ فلا فضيلة للقرآن في ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ﴾ فإنه على قول هؤلاء: قول كل منافق

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه، ٢٦٧.

(٣) ف١٢/٢٦٧.

(٤) نفسه.

قرأه، والقرآن يقرؤه المؤمن والمنافق وعلى هذا التقدير فلا يكون القرآن قول بشر واحد بل قول ألف ألف بشر وأكثر من ذلك، وفساد هذا في العقل والدين واضح»(١).

رابعًا: أن مفهوم «كلام الله» «عند الإطلاق في فطر المسلمين أنه كلامه لا كلام غيره»(٢). كما أن «من تكلم بكلام وسمع منه ونقل عنه أو كتبه في كتاب لا يقول عاقل إن نفس ما قام بالمتكلم من المعاني التي في قلبه والألفاظ القائمة بلسانه فارقته وانتقلت إلى المستمع والمبلغ عنه... ولا يقول إن نفس ألفاظه التي هي أصواته هي أصوات المبلغ عنه، فهذه الأمور كلها ظاهرة لا يقولها عاقل في كلام المخلوق إذا سمع أو بلغ أو كتب في كتاب فكيف يقال ذلك في كلام الله الذي سمع منه وبلغ عنه؟»(٣) ويدخل في هذا المعنى رواية الحديث النبوي الشريف وغيره من العلوم وتبليغها. فقوله ﷺ: «نضر الله امرأً سمع منا حديثًا فبلغه كما سمعه»(٤)، لا يعني تبليغه كما سمعه أنه يبلغه بحركاته وأصواته التي سمع بها، وإنما يعني تبليغه على وجهه بدون زيادة ولا نقصان(٥)، وكذلك الأمر في رواية الشعر: فالشعر يقوله منشؤه بلفظه ومعناه وهو كلامه لا كلام غيره، قاله بحركته وصوته ومعناه قائم بنفسه، فإذا أنشده أو بلغه عنه غيره، علم أنه شعر ذلك المنشئ وكلامه، وإن كان بصوت المبلغ، «وليس الصوت المسموع من المنشد هو الصوت المسموع من المنشئ»(٦). وهذا ينطبق على كل العلوم،

---

(١) نفسه، ٢٦٩ ـ ٢٧٠.
(٢) ف١٢/٢٨٦.
(٣) نفسه، ٢٨٧.
(٤) سنن ابن ماجه، باب العلم، ١/٨٤ ـ ٨٥، سنن الترمذي، كتاب العلم: ١٠/١٢٤ ـ ١٢٦، سنن أبي داوود، كتاب العلم: ٣/٣٢٢.
(٥) نفسه، ٢٨٦.
(٦) نفسه، ٢٦٢.

فالمتعلم إذا أخذ العلم عن غيره ونقله عنه لم يفارق ذات الأول وينتقل عنه إلى الثاني، بل نفس الحقيقة العلمية حصلت له كما حصلت لمعلمه «بل جميع صفات المخلوقين لا تفارق ذواتهم وتنتقل عنهم. فكيف يجوز أن يقال إن صفة الخالق فارقت ذاته وانتقلت عنه؟»[(١)].

إن الشبهة المؤدية إلى هذا التعارض المزعوم، ومن ثم إقحام ثنائية الحقيقة والمجاز في صفة الكلام، تكمن في أمرين:

أولًا: عدم التفريق بين المطلق بغير واسطة من الكلام والمقيد بواسطة: وذلك مثل الرؤية يقال: «رأيت الشمس والقمر والهلال إذا رآه بغير واسطة، وهذه الرؤية المطلقة، وقد يراه في الماء أو المرآة، فهذه رؤية مقيدة»[(٢)]، وكما أن الرؤية المطلقة بدون واسطة رؤية حقيقية، كذلك «هذه الرؤية في الماء أو المرآة حقيقة مقيدة»[(٣)] فهذا نوع من التخصيص لا ينكره عاقل «ومن قال إن هذا مجاز فقد غلط»[(٤)] وكذلك الأمر في سماع الكلام: يفرق بين من سمع كلام غيره منه ومن سمعه بواسطة المبلغ «ففي الموضعين: المقصود سماع كلامه»[(٥)] وكلام الله كما جاء في قوله: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ «مقيد بالإرسال وسماعنا لكلامه سماع مقيد بسماعه من المبلغ لا منه»[(٦)] وهو «مسموع بواسطة سماعًا مقيدًا لا سماعًا من الله مطلقًا»[(٧)]. ولهذا فمن قال إنه كلام الله مسموعًا عنه مطلقًا، وأنه ينسب إلى القارئ مجازًا، أو أنه

---

(١) نفسه، ٥٤٥.
(٢) ف١٢/٢٧٦.
(٣) نفسه، ٢٧٨.
(٤) نفسه، ٢٧٧.
(٥) نفسه، ٢٧٩.
(٦) نفسه.
(٧) نفسه، ٥٤٨.

كلام المبلغ مسموعًا عنه مطلقًا، وينسب إلى الله مجازًا: «كلا القولين خطأ وضلال»[١] والحق أن يقال: «هو كلامه مقيدًا بواسطة المبلغ القارئ، ليس هو كلامه وصفته مطلقًا عن التقييد مسموعًا منه، وكلام المتكلم يضاف إليه مطلقًا إذا سمع منه ومقيدًا إذا سمع من المبلغ عنه»[٢] فهنا مكمن الخطأ الذي أدى إلى توهم التعارض بين الآيتين ومن ثم عدم فهم خاصية صفة الكلام، لذلك «إذا عرف هذا المعنى زالت الشبهة»[٣].

ثانيًا: عدم تطبيق قاعدة نفي المماثلة: وهي القاعدة التي ما فتئ شيخ الإسلام يكررها ويؤكدها ويحيل عليها في مجال الصفات الإلهية وذلك لخطورة ما قد يترتب على جهلها أو تجاهلها، من فساد عقدي وخلل فكري. فمعلوم أن صفات الخالق ليست كصفات المخلوق ومن ثم فإن «الحال إذا سمع من الله ليس كالحال إذا سمع من خلقه وذلك فرق بين الحالين، وإن كان الكلام واحدًا، فإذا كان هذا الفرق ثابتًا في كلام المخلوق مسموعًا ومبلغًا عنه، فثبوته في كلام الله أولى وأحرى، فإن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، ولا يمكن أن يكون تكلمه به وسماعه مما يعرف له نظير ولا مثال... وهو أبعد عن مماثلة المخلوقات أعظم مِن بُعْدِ مماثلة أعظم المخلوقات عن مماثلة أدناها»[٤]. وهكذا فالفرق بين صوت الله المسموع منه وصوت العباد بالقرآن ظاهر لم يختلف فيه أحد من علماء أهل العقل والدين، إن هذا التعارض سرعان ما يزول إذا تدبرنا قاعدة نفي المماثلة، وعلمنا «أن ما يوصف الله به ويوصف به العباد، يوصف الله به على ما يليق به، ويوصف به العباد بما يليق بهم من ذلك مثل الحياة

(١) نفسه، ٥٥٠.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه، ٢٨٠.
(٤) ف١٢/٥٤٩.

والقدرة والسمع والبصر والكلام، فإن الله له حياة وعلم وقدرة وسمع وبصر وكلام، فكلامه يشتمل على حروف وهو يتكلم بصوت نفسه والعبد له حياة وعلم وقدرة (...) وكلام العبد يشتمل على حروف وهو يتكلم بصوت نفسه»[1] وبذلك لم يعد من داع إلى اعتبار الصفات حقيقة في الخالق مجازًا في المخلوق أو العكس، بل كل صفة هي حقيقة بالنظر إلى خصائص حاملها.

إن النكتة التي يستخلصها ابن تيمية في الموضوع ويختم بها تفسيره لهذه الآيات الكريمة هي: «أن العبرة بالحقيقة المقصودة لا بالوسائل المطلوبة لغيرها»[2]. فلما كان المقصود والغاية: سماع الكلام كما أنشأه صاحبه وابتدأه، لا يضره إن كان ذلك بواسطة المتكلم نفسه ـ مباشرة ـ أو بواسطة مبلغ آخر عنه. وإذا قرأ القارئ القرآن وقلنا: هذا كلام الله، فإن المعنى الذي يتبادر إلى الذهن السليم من لفظ (كلام الله) أنه كلامه حقيقة بغض النظر عن قراءة القارئ له بصوته، ولا يقال إن صفة الكلام قد انتقلت إليه بمجرد قراءته لهذا الكلام فإن هذا القول معلوم بالضرورة مخالفته للمنطق السليم، وذلك كما في الاسم والمسمى، فإن اسم الشخص يدل على مسمى واحد وإن ذكره أناس متعددون ودعا به أناس متعددون، فهو يبقى اسمًا واحدًا لمسمى واحد[3]. وهذه من الأمور المعلومة بالفطرة[4]، لذلك فإن من حاد عن هذا التصور فهو إنما يحيد عن المنهج السليم والفطرة النقية التي لا تخرج عن منطق العقل والشرع معًا.

---

(١) مسألة الأحرف التي أنزلها الله على آدم: ف١٢/٦٥ ـ ٦٦.
(٢) ف١٢/٢٨٠.
(٣) نفسه، ٢٩٠.
(٤) نفسه، ٢٨٦.

٢ ـ تفسير آيات الاستواء:

القول هنا في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ﴾[(١)] وقوله: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾[(٢)] ونظائرهما. فقد تعرض ابن تيمية لتفسير لفظ الاستواء في مواضع شتى منها تفسيره لقوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾[(٣)]، فأي علاقة بين الخلق والاستواء؟

ترجع هذه العلاقة إلى «أصل الاطراد» الذي يكمن في مذهب ابن تيمية العقدي، فالخلق يستلزم القدرة، والقدرة تستلزم كل صفات الكمال، ومنها العلو الذي يفسر الاستواء به وهذا يتضمن كونه خالقًا وربًّا[(٤)]. ومعلوم أن صفة الاستواء ونحوها من الصفات الخبرية كالمجيء والإتيان والنزول أولها المؤولون، ونفاها النفاة استنادًا على منهج التأويل المجازي، وقد لاقى شيخ الإسلام بسبب سوء فهم خصومه لتفسيره لها أشد المحن واتهم بأشنع التهم. لذلك فقد أفرد لها من الشرح والتفسير ـ في مصنفاته ـ مجالًا واسعًا: مستعرضًا أقوال السلف فيها ومذاهب الفرق وتفسيراتهم لها مستندًا ـ في اختياراته ـ إلى مأثور اللغة، وصحيح المنقول، وما سطره من قواعد في المنطق واللغة والعقيدة والتفسير.

٢ ـ ١ ـ الاستواء في مفهوم السلف:

باستقرائه لنصوص السلف وآثارهم، يقرر ابن تيمية إجماع السلف على أن الاستواء المضاف إلى الله تعالى هو على الحقيقة لا على المجاز وأنه

---

(١) البقرة ٢٨.
(٢) الحديد ٤.
(٣) العلق ١.
(٤) تفسير سورة العلق ف١٦/٣٥٨.

يعني العلو والارتفاع الذين يليقان بجلاله، ويناسبان كبرياءه. كما يؤكد أن تقرير هذا الإجماع لم يتفرد به، بل حكاه كبار المصنفين كالقرطبي وأبي نصر السجزي[١] وأبي عمر الطلمنكي[٢] وغيرهم[٣]، وأن خلاصة «مذهب المسلمين»[٤] في هذه المسألة ـ حسب ابن تيمية ـ ما ورد عن مالك بن أنس «من أن الاستواء معلوم والكيف مجهول، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة»[٥] وما رواه البخاري عن أبي العالية في قوله تعالى ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ قال: ارتفع، وعن مجاهد قال: «علا على العرش»[٦].

٢ ـ ٢ ـ الاستواء في أقوال الفرق وتفسيراتهم:

اختلف أهل الفرق في الاستواء بين مثبت ومعطل ومفوض وواقف. ويعزى نزاعهم هذا في تفسير الاستواء ـ عند ابن تيمية ـ إلى النزاع في إثبات الصفات الخبرية لله تعالى. ولما كانت هذه الصفات هي من جنس الأفعال اللازمة التي ليس لها مفعول موجود يعلمونه حتى يستدلوا بثبوت المخلوق على الخالق، فقد نفوها وأولوا الآيات الدالة عليها واعتبروها من قبيل

---

(١) هو أبو نصر عبيد الله بن سعيد بن حاتم الوائلي السجزي ت: ٤٤٤هـ. ترجمته في تذكرة الحفاظ: ٢٠٦/٣ ـ ٢٠٧.

(٢) هو أحمد بن محمد أبو عمر الطلمنكي المعافري الأندلسي ت: ٤٢٩هـ. مقرئ محدث. له ترجمة في: الديباج المذهب، ابن فرحون ص٣٩ ـ ٤٠، تذكرة الحفاظ: ١٠٩٨/٣ ـ ١١٠٠.

(٣) ف٢٦١/٣ ـ ٢٦٢.

(٤) ف١٧٨/٣٣.

(٥) ف١٧٨/٣٣، درء تعارض العقل والنقل، ٢٧٨/١، ف٣٧٣/١٧ وينظر روايات قول مالك في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ في: الإمام مالك مفسرًا جمع وتحقيق وتقديم: حميد لحمر دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ ١٩٩٥م، ص٢٧٤ ـ ٢٧٦.

(٦) تفسير سورة العلق ف٣٥٩/١٦ ـ ٣٦٠. والحديثان في صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب: وكان عرشه على الماء. ٢٨٠/٤. وينظر: جامع البيان للطبري. م١ ج١ ص١٥٠.

المجازات، خاصة وأنها إنما عرفت بالخبر[١]. وعلى هذا يرى ابن تيمية أن من نفى هذه الصفات: أول الاستواء على العرش بالقدرة أو الاستيلاء، وقال إنه صفة ذات. ومن أثبتها: إما أن يثبتها باعتبارها من جنس الفعل المتعدي لا اللازم، أي «باعتبارها أمورًا حادثة في غيرها. فالأشعري يرى أن الاستواء فعل فعَلَه في العرش فصار به مستويًا على العرش»[٢]، أو يثبتها على أنها من جنس الأفعال القائمة بذاته بمشيئته واختياره سواء أكانت متعدية أو لازمة، وهو قول أئمة السنة والحديث والفقه...[٣] وهؤلاء المثبتون قالوا: إن الاستواء صفة فعل لا صفة ذات. فتبعًا لهذا النزاع صارت أقوال الناس في الاستواء ـ كما يذكرها ابن تيمية ـ ستة أقوال: هي المشبهة، والنفاة المؤولون، والمفوضة، والواقفة (وهم فرقتان)، وقول السلف.

٢ ـ ٣ ـ تفسير ابن تيمية للاستواء:

يمكن تقسيم تفسير ابن تيمية لآيات الاستواء قسمين أولهما: الرد على الشبه التي قادت النفاة إلى تفسير الاستواء بالمجاز، والثاني: بسط مذهبه في تفسير هذه المسألة.

٢ ـ ٣ ـ ١ ـ رد شبه المؤولين:

أولًا: الاستواء صفة ذات: ارتكز نفاة صفة الاستواء على اعتبارها صفة ذات، ونفوا أن تكون صفة فعل اختيارية قامت به تعالى بمشيئته وإرادته، ولذلك تأولوا استواءه بالقدرة والاستيلاء والمشيئة؛ وكان هذا هو أول منزلق يسقط فيه نفاة الصفات عمومًا، ونفاة صفة الاستواء على وجه

---

(١) تفسير سورة العلق. ف١٦/٣٩٣.
(٢) تفسير سورة العلق. ف١٦/٣٩٣.
(٣) نفسه.

الخصوص، ورد ابن تيمية هذه الشبهة بوجهين: (الوجه الأول): من خلال سياق آيات الاستواء الذي يؤكد على صفة الفعلية، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾[1] أخبر أنه استوى بحرف ثم الذي يعني الترتيب المرتبط أساسًا بالفعل. وفي قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾[2] عطف فعلًا على فعل: خلق.. ثم استوى[3] و(الوجه الثاني): لو كان الاستواء صفة ذات لما كان هناك فرق بين استوائه على العرش أو على غيره. والاستواء كما هو معلوم مختص بالعرش باتفاق المسلمين، مع أن الله تعالى مستول مقتدر على كل شيء من السماوات والأرض وما بينهما، ولو كان استواؤه على العرش بمعنى قدرته عليه لجاز أن يقال: استوى على السماء والأرض وما بينهما من المخلوقات «ولكان مستويًا على العرش قبل أن يخلقه»[4]. وهذا القول أقل ما فيه من الفساد أنه يؤدي إلى تأويل العرش كذلك، فقد تأول النفاة العرش بالعز والسلطان والمملكة[5]، ونفاه آخرون واعتبروه غير موجود حقيقة، وإنما هو مجاز يرمز إلى الملك، وهو ما يخالف الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها على أنه موجود حقيقة[6]، كما يخالف لغة العرب. وهكذا فمن تأول العرش بمعنى الملك فقد شذ وعدل «عن الحقيقة إلى التجوز مع مخالفة الأثر، ألم يسمعوا قوله: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾، أفتراه كان الملك على الماء؟»[7].

---

(١) سورة الأعراف ٥٤، سورة الفرقان ٥٩.
(٢) سورة الفرقان ٥٩.
(٣) تفسير سورة العلق ف١٦/٣٩٦.
(٤) ف٥/٢٢٦.
(٥) المفردات في غريب القرآن ٣٠.
(٦) شرح حديث النزول ص١١.
(٧) تفسير سورة العلق: ف١٦/٤٠٣.

ثانيًا: التعارض بين الاستواء على العرش والاستواء إلى السماء: حاول النفاة إيجاد ثغرة أخرى ينفذون منها إلى دعوى المجاز في الاستواء، حين أشاروا إلى التعارض الحاصل بين قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍۚ﴾[١] وقوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾[٢]، فالآية الأولى تدل على أن استواءه كان قبل خلق السماوات والأرض، وهو ما لا يجوز إذ كيف يستوي على مكان لم يخلق بعد؟[٣]، أما الآية الثانية فتدل على أنه استوى على العرش بعد أن خلق السماوات والأرض وهذا يعني أنه قبل ذلك لم يكن مستويًا على العرش[٤]. وقد أجاب ابن تيمية على هذا الاعتراض على أساس التمييز بين العلو والاستواء، إذ «الاستواء علو خاص، فكل مستو على شيء عال عليه، وليس كل عال على شيء مستو عليه... ولكن كل ما قيل فيه أنه استوى على غيره فإنه عال عليه»[٥] فقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ بعد أن خلق السماوات والأرض، يعني «الاستواء لا مطلق العلو، مع أنه يجوز أنه كان مستويًا عليه قبل خلق السماوات والأرض لما كان عرشه على الماء، ثم لما خلق هذا العالم كان عاليًا عليه... فالأصل أن علوه على المخلوقات وصف لازم له، كما أن عظمته وكبرياءه وقدرته كذلك، وأما الاستواء فهو فعل يفعله سبحانه وتعالى بمشيئته وقدرته، ولهذا قال فيه: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ...﴾، ولهذا كان الاستواء من الصفات السمعية الخبرية المعلومة بالخبر، وأما علوه على المخلوقات، فهو عند أئمة أهل الإثبات من الصفات العقلية المعلومة بالعقل مع السمع»[٦].

---

(١) سورة البقرة ٢٨.
(٢) سورة السجدة ٣.
(٣) متشابه القرآن (القاضي عبد الجبار) ١/٧٤.
(٤) شرح حديث النزول ١٤٨.
(٥) نفسه، ٥٢٢ _ ٥٢٣.
(٦) نفسه، ٥٢٣.

ثالثًا: التعارض بين الاستواء والنزول: لقد عورضت صفة الاستواء بصفة النزول كما عورضت بالقرب والمعية. وقد رد ابن تيمية هذا التعارض المزعوم انطلاقًا من فهمه العميق للعلاقة بين الذات والصفات، ومنطقه العقدي الذي يركز على نفي مماثلة الخالق للمخلوق في ذاته وصفاته وأفعاله. فإذا كان «القول في الذات والصفات والأفعال من جنس واحد» - كما جاء في أصل الاطراد -[1] فإن ادعاء التعارض بين الصفات قدح في الذات وهي التي نزهها الله تعالى عن كل نقص وذم، وإذا كانت الذات الإلهية مما لا قدرة لبشر على الإحاطة بماهيته أو خصائصه، نظرًا لمفارقته لقوانين العقل البشري ووسائله المعرفية، فكذلك الصفات الإلهية تند عن هذه القوانين، ومن ثم فهي تند عن قانون التعارض هذا الذي يجعل الاستواء مع النزول مستحيلًا، وذلك لسبب بسيط ومهم، وهو أن استواء الخالق ونزوله لا يشابه ولا يماثل في شيء استواء المخلوق ونزوله، فكيف تطبق أدوات منهج بشري على طبيعة موضوع مفارق؟ «فالمخلوق إذا نزل من علو إلى أسفل زال وصفه بالعلو وتبدل إلى وصفه بالسفول وصار غيره أعلى منه»[2]، وهذا لا يجري على الخالق عزّ وجل لأن الخالق «لا يكون شيء أعلى منه قط، بل هو العلي الأعلى ولا يزال هو العلي الأعلى مع أنه يقرب من عباده ويدنو منهم وينزل إلى حيث شاء ويأتي كما شاء وهو في ذلك العلي الأعلى الكبير المتعالي، عليٌّ في دنوه قريبٌ في علوه»[3]. وإذا كانت هذه الصفات التي وصف الله بها نفسه وأثبتها في كتابه وعلى لسان رسوله، لا يمكن وصف المخلوق بها «فلعجز المخلوق أن يجمع بين هذا وهذا كما يعجز أن يكون هو الأول والآخر والظاهر والباطن»[4]، وإذا لم تستوعب

---

(١) ينظر البعد العقدي من الباب الثاني.
(٢) تفسير سورة العلق ف١٦/٤٢٤.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه.

أفهام البعض الجمع بين صفة النزول والاستواء وإثباتهما معًا لله حقيقة فلقصور في تلك الأفهام ولغبش في تلك التصورات. ولهذا قال أحد الأئمة ممن لهم العلم والتصديق بالكتاب حيث سئل: بم عرفت الله؟ قال بالجمع بين النقيضين، أي أن الله عزّ وجل يجتمع له ما يتناقض في حق الخلق[1] وهذه من مميزات الكمال التي لا تثبت إلّا لله عزّ وجل، وليس نقصًا يوجب نفي بعض الصفات أو اعتبارها مجازًا.

رابعًا: الاستواء من خصائص الأجسام: استدل النفاة على المجاز في الاستواء بأن إثبات هذه الصفة يستلزم أن يكون الله سبحانه جسمًا، لأن الاستواء من خصائص الأجسام، وقد كان حجتهم في هذا قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ ۚ أَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا﴾ [الأعراف: ١٤٨]. وقالوا: قد ذم الله من اتخذ إلهًا جسدًا، والجسد هو الجسم، وإثبات صفة الاستواء يستلزم أن يكون جسمًا، وهذا منتف بهذا الدليل الشرعي[2]. ويرد ابن تيمية هذه الشبهة معتمدًا على اللغة والمنطق والشرع، فيناقشهم في مسمى الجسم أولًا، من جهة اللغة والشرع، ليبطل بعد ذلك ما بنوه عليه، لأن الغلط عندهم ـ كما يراه ابن تيمية ـ منشؤه غلطهم في بيان معنى الجسم، ثم يناقشهم ثانيًا في الدليل الشرعي الذي احتجوا به وكيف أنهم لم يفهموا مدلول الآية الكريمة.

فالجسم في اللغة كما نقله غير واحد من أئمة اللغة هو البدن أو الجسد: «قال الجوهري في «صحاحه»: قال أبو زيد: الجسم: الجسد وكذلك الجسمان والجسمان والجثمان: الجسد، والجثمان: الشخص، قال: والأجسم: الأضخم بالبدن، وقال ابن السكيت: تجسمت الأمور: أي

---

(١) نفسه، ٤٢٥.

(٢) ف٥/٢١٣.

ركبت أجسمه، وجسيمه أي معظمه، قال: وكذلك تجسمت الرجل والجبل أي ركبت أجسمه»[١]. أما في القرآن الكريم فقد ورد لفظ الجسم في موضعين، في سورة البقرة: ﴿وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ﴾[٢] وفي سورة المنافقين: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾[٣]، وهو في الموضعين يفسر «بالصفة القائمة بالمحل وهو القدر والغلظ، كما يقال: هذا الثوب له جسم... أي له غلظ وضخامة... وقد يراد بالجسم نفس الغلظ والضخم»[٤] وليس في هذه المعاني ما يدل على أن المستوي هو بالضرورة جسم، خصوصًا أن الاستواء له معنى العلو «فإنا نعلم بالضرورة أن الهواء يعلو على الأرض وليس بجسد»[٥]. وإذا صح القول أنه لو كان مستويًا على العرش لكان جسمًا، لجاز أن يقال أيضًا: لو كان له علم وقدرة لكان جسدًا ـ لأن الاستواء هو من جنس الصفات الإلهية وما يقال في بعضها يقال في البعض ـ وهذا لا يقوله عاقل[٦]. فإن الملائكة والجن أيضًا لها علم وقدرة وترى وتتكلم وليست بجسد[٧].

أما غلطهم في الاحتجاج بالآية فيتضح من خلال قراءتها وإمعان النظر فيها. فقد قال تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا﴾[٨] «فلم يذكر فيما عابه به كونه ذا جسد ولكن ذكر فيما عابه به ﴿أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ

---

(١) شرح حديث النزول: ص٧٠ وينظر مادة جسم في: العين ٦/٦٠، القاموس المحيط ٤/ ٩٠، معجم مقاييس اللغة ١/٤٥٧.
(٢) سورة البقرة، ٢٤٥.
(٣) المنافقون، ٤.
(٤) نفسه، ٤٢٠ ـ ٤٢١.
(٥) ف٥/٢١٤.
(٦) نفسه.
(٧) نفسه.
(٨) سورة الأعراف ١٤٨.

سَبِيلًا﴾ لو كان مجرد كونه ذا بدن عيبًا ونقصًا لذكر ذلك»[١]. وقد قال في سورة أخرى: ﴿فَكَذَٰلِكَ أَلْقَى ٱلسَّامِرِيُّ ﴿٨٧﴾ فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ فَقَالُوا۟ هَٰذَآ إِلَٰهُكُمْ وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ فَنَسِىَ ﴿٨٨﴾ أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴿٨٩﴾﴾[٢] «فلم يقتصر في وصفه على مجرد كونه، بل وصفه بأنه له خوار وبين أنه لا يكلمهم ولا يملك لهم ضرًّا ولا نفعًا»[٣]. فليس في دلالة القرآن ما احتجوا به، لأن النقص الذي بينته الآية هو كونه لا يكلمهم ولا يقدر على نفعهم أو ضرهم، وهو ما ذكره الله تعالى في قصة إبراهيم الخليل حين قال على لسانه: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا﴾[٤] فاحتج على نفي إلهية الأصنام بكونها لا تسمع ولا تبصر ولا تنفع ولا تضر، مع كون كل منها له بدن وجسم سواء كان حجرًا أو غيره»[٥]. فالآيات إنما أرادت إثبات صفات الكمال لله تعالى وهي المسلوبة لغيره، «ونفاة الصفات إنما نفوها لزعمهم أن إثباتها يقتضي التجسيم والتجسيد، فالآيات التي احتجوا بها هي عليهم لا لهم»[٦].

٢ ـ ٣ ـ ٢ ـ الاستدلال على «حقيقة» الاستواء ونفي مجازيته: بعد تقريره لما جاء في تفسير السلف لآيات الاستواء وما أكدته اللغة التي نزل بها القرآن الكريم، وما حف الآيات من قرائن وأحوال، يؤكد ابن تيمية على حقيقة الاستواء لفظًا، وصفة لفعل قائم بالله سبحانه بمشيئته واختياره. وعلى نفي مجازيته مستدلًا على ذلك باللغة والمنطق والعقل والدين.

---

(١) ف ٥/٢٢٠.
(٢) سورة طه ٨٦ ـ ٨٨.
(٣) ف ٥/٢٢٢.
(٤) سورة مريم ٤٢.
(٥) ف ٥/٢٢٢.
(٦) ف ٥/٢٢٢.

أ ـ **من جهة اللغة**: فسر الاستواء في اللغة عند نفاة الصفات ومثبتي المجاز بالقصد[١] أو الإرادة المشيئة[٢] أو الاستيلاء والتدبير[٣] أو القدرة والملك والسلطان[٤]. ويرى ابن تيمية أن لفظ الاستواء في لغة العرب لا يستعمل بمعنى القدرة أو الملك أو الاستيلاء: «قال ابن الأعرابي: إن العرب لا تعلم استوى بمعنى استولى، ومن قال ذلك فقد أعظم»[٥] وقد احتج بعضهم على تفسير الاستواء بالاستيلاء بقول الشاعر:

حتى استوى بشر على العراق مـن غير سيف ودم مهراق[٦]

وهذا البيت ـ إن صح ـ ليس حجة لهم، لأنه لا يلزم من الاستيلاء على الشيء أن يكون مستو عليه، «فإنهم لم يقولوا استوى عمر على العراق لما فتحها، ولا استوى عثمان على خراسان ولا استوى رسول على اليمن، وإنما قيل هذا البيت ـ إن صح ـ في بشر بن مروان لما دخل العراق واستولى على ملك كرسيها»[٧]. قال ابن الجوزي ـ فيما حكاه عنه ابن تيمية ـ : «وإنما يقال استولى فلان على كذا إذا كان بعيدًا عنه غير متمكن منه والله سبحانه وتعالى لم يزل مستوليًا على الأشياء»[٨]، وهذا ما أشار إليه

---

(١) مجمع البيان (الطبرسي): ١٦/٨٣.
(٢) الكشاف (الزمخشري) ١/٩٢ وأساس البلاغة: ٣١٥.
(٣) المفردات في غريب القرآن: ٢٥١.
(٤) التبيان في تفسير القرآن: الطوسي ١/١٢٥.
(٥) تفسير سورة العلق: ف١٦/٤٠٤.
(٦) البيت من (الرجز) ولم أقف عليه في المصادر المتوفرة. وقد ذكره ابن منظور في اللسان (١٤/٤١٤) ولم ينسبه لأحد وجزم الجليند في (الإمام ابن تيمية: ص٣٩١) بأنه مجهول النسبة. لكنه ذكر رواية فيها خلل في عجز البيت بزيادة «سبب خفيف» هو لام النفي: «من غير سيف ولا دم مهراق»!
(٧) تفسير سورة العلق: ف١٦/٣٩٧.
(٨) نفسه، ٤٠٤.

صاحب «لسان العرب» من أن «العرب لا تقول استولى على الشيء حتى يكون له مضاد فأيهما غلب فقد استولى»[١] وينفي ابن تيمية أيضًا أن يكون لفظ الاستواء يستعمل بمعنى عمد إلى الشيء أو إلى فعله كما جاء في تفسير القاضي عبد الجبار[٢] وغيره، فهذا «لا يعرف قط في اللغة لا حقيقة ولا مجازًا لا في نظم ولا في نثر»[٣] ثم كيف يكون استواؤه على العرش بمعنى عمده إلى خلقه، والعرش كان مخلوقًا قبل خلق السماوات والأرض؟

أما حقيقة معنى لفظ الاستواء في اللغة فإنها تتضمن العلو والارتفاع وهذا ما جاء على لسان اللغويين وما هو مفهوم من ظاهر لفظ الاستواء في القرآن الكريم، واستعمالاته وسياقاته. «قال أبو عبيدة معمر بن المثنى: استوى بمعنى علا، وتقول العرب: استويت على ظهر الفرس بمعنى علوت عليه، واستويت على سقف البيت بمعنى علوت عليه»[٤] وهو معنى ما جاء في القرآن من لفظ الاستواء كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ﴾[٥] وقوله: ﴿لِتَسْتَوُۥا عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾[٦] وقوله: ﴿وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّ﴾[٧]. وكلها بمعنى العلو والارتفاع، وعلى هذا يكون معنى قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾: علا عليه[٨].

ولا يجد ابن تيمية ـ من جهة اللغة ـ ما يبرر اعتبار الاستواء المنسوب لله عزّ وجل مجازًا لا حقيقة «فإن لفظ استوى لم تستعمله العرب في خصوص

---

(١) لسان العرب: ١٤/٤١٤.
(٢) متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار: ١/٧٤.
(٣) شرح حديث النزول: ١٤٦.
(٤) نفسه.
(٥) سورة المؤمنون: ٢٨.
(٦) سورة الزخرف: ١٢.
(٧) سورة هود: ٤٤.
(٨) شرح حديث النزول: ١٤٦.

جلوس الآدمي - مثلًا - على سريره حقيقة حتى يصير في غيره مجازًا»[1] بل إن كل استعمالات لفظ الاستواء في القرآن هي حقيقة باعتبار القرائن والسياق، وهكذا إن لفظ الاستواء تارة «يستعمل بلا تعدية كما في قوله: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ﴾[2]، وتارة يعدى بحرف الغاية، كما في قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾[3] وتارة يعدى بحرف الاستعلاء، ثم هذا تارة: يكون صفة لله، وتارة يكون صفة لخلقه. فلا يجب أن يجعل في أحد الموضعين حقيقة وفي الآخر مجازًا»[4]. ولما كان معنى الاستواء كما علم باللغة وباستقراء الآيات هو العلو والارتفاع، فإن هذا المعنى يبقى على حقيقته سواء أسند إلى الخالق أو إلى المخلوق، وهو في كلا الحالتين يلائم خصائص من وصف به ويليق بذاته. وهذا هو المعنى الموافق للشرع والعقل، والذي جاء على لسان السلف من صحابة وتابعين وأئمة أعلام وهم - كما سبق - الأكثر معرفة باللغة التي نزل بها القرآن الكريم وخوطب بها الناس.

وهكذا ينفي ابن تيمية أن يكون لفظ الاستواء قد وضع أصلًا لاستواء الإنسان على المنزل أو الفلك أو استواء السفينة على الجودي، ونحو ذلك من استواء بعض المخلوقات؛ حتى يستعمل في الخالق مجازًا؛ لأنه لا دليل على ذلك، - نظرًا لاستحالة تحديد الوضع الأول للغة -. «فمن ظن أن هذا الاستواء إذا كان حقيقة يتناول شيئًا من صفات المخلوقين، مع كون النص قد خصه بالله، كان جاهلًا بدلالات اللغات ومعرفة الحقيقة والمجاز»[5]. فالإضافة - إذن - هي إحدى القيود التي تدل على حقيقة الاستواء

---

(١) ف٣٣/١٨٥.
(٢) سورة القصص: ١٣.
(٣) سورة فصلت: ١٠.
(٤) ف٣٣/١٨٥.
(٥) ف٥/٢٠٨.

واختصاصه بالله تعالى الذي أضيف إليه في هذه الآيات موضوع التفسير، كما أنها تدل على حقيقة هذا اللفظ ونسبته للمخلوق الذي أضيف إليه كما في آيات أخرى كقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ﴾[(١)]، وقوله في سورة النجم: ﴿ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ﴾[(٢)]، ولا يعني حقيقة نسبة الاستواء إلى الخالق والمخلوقات معًا أنهما متشابهان أو متماثلان في هذه الصفة، فاشتراكهما في صفة الاستواء لا يعني مطلق التشابه بينهما، وهذا نحو ما يقال في خاصية اللون: هذا أبيض وهذا أسود: فهما مختلفان رغم اشتراكهما في جنس اللون، فهذه من الأسماء المستعملة على سبيل الحقيقة بين المسميين اللذين صرح بنفي التماثل بينهما، وهذا يقع في كل اللغات، «فإن جميع أهل اللغات من العرب والروم والفرس والترك والبربر وغيرهم يقع مثل هذا في لغاتهم وهو حقيقة في لغات جميع الأمم، بل يعلمون أن الله أحق بأن يكون قادرا فاعلًا من العبد، وأن استحقاق اسم الرب القادر له حقيقة أعظم من استحقاق العبد لذلك، وكذلك غيره من الأسماء الحسنى»[(٣)].

ب ـ من جهة العقل والمنطق: ليس هناك في العقل ما ينفي اتصاف الموجودين بما نسب إليهم من صفات على سبيل الحقيقة مع ما يوجد بينهم من اختلاف نوعي والتفسير المنطقي للألفاظ الدالة على صفات قد يتصف بها الخالق والمخلوق معًا، أنها من «الأسماء المتواطئة المقولة على هذا وهذا، حقيقة في هذا وهذا، فإذا كانت عامة كما تناولتها، وإن كانت مطلقة لم يمنع تصورهما من اشتراكهما فيها، وإن كانت مقيدة اختصت بمحلها»[(٤)].

---

(١) سورة القصص: ١٣.

(٢) سورة النجم: ٦.

(٣) نفسه، ٢٠٣.

(٤) ف٥/٢٠٢.

ج ـ من جهة الشرع والدين: لقد تقرر في قواعد التفسير وقواعد التأويل أن الصحابة فهموا القرآن كله ألفاظه ومعانيه، وتلقوا تفسيره عن النبي ﷺ، إذ كيف يروي الرسول قوله: (ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء) ثم لا يفقه ما يقول ولا يفهم معناه؟![١] وإذا ثبت عن السلف الإعراض عن تفسير بعض الآيات أو تفويضها فإنه «تفويض في الكيفية لا في أصل المعنى»[٢]. وهو ما يفهم من كلام الإمام مالك الشهير في الاستواء حين سئل عنه فقال: «الاستواء معلوم والكيف مجهول»، ولم يقل: الكيف معدوم، ولو أراد نفي المعنى لقال: «معنى الاستواء مجهول أو تفسير الاستواء مجهول[٣]، فالإمام مالك ومن وافقه من الأئمة «إنما نفوا علم الكيفية ولم ينفوا حقيقة الصفة... فإنه لا يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا لم يفهم من اللفظ معنى، وإنما يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا أثبتت الصفات...»[٤]. فالسلف لم ينكروا معنى الاستواء ولم يجعلوه من المتشابه الذي لا يعلم معناه بالكلية[٥]، لأنهم لو امتنعوا عن تفسيره ـ وغيره من الصفات ـ بما عرفوه من الكتاب والسنة واللغة، لفتحوا بذلك الطريق إلى كل تفسير منكر وشنيع، وأصل الفتنة ـ كما يقول ابن تيمية ـ «أن يترك المعلوم لغير معلوم»[٦]، ومن ادعى تفسيرًا غير الذي اشتهر بالصواب والصحة ـ عند السلف ـ أو سأل عن كيفية لا قدرة لأحد على العلم بها، فإنما هو يبتغي الفتنة لا الاسترشاد والاستفهام، ويستحق حينئذ ما فعله الخليفة عمر بن الخطاب بصبيغ بن عسل[٧].

---

(١) ف١٦/٤١٣.
(٢) الحموية الكبرى: ف٥/٤١.
(٣) الإكليل في المتشابه والتأويل: ص٤٨.
(٤) الحموية الكبرى: ف٥/٤١ ـ ٤٢.
(٥) الإكليل... لابن تيمية: ص٤٩.
(٦) تفسير سورة العلق: ف١٦/٤١٦.
(٧) صبيغ بن عسل رجل عرف عنه سؤاله الدائم عن متشابه القرآن، وحين بلغ الأمر إلى أمير=

إن نفي العلم بكيفية الاستواء لا يقدح مطلقًا في صحة إيماننا به، وأنه منسوب إلى الله على سبيل الحقيقة لا المجاز، فالإيمان به على هذا النحو يصح «كما يصح الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والنار والجنة، ومعلوم أنا لا نحيط علمًا بكل شيء من ذلك على التفصيل وإنما كلفنا الإيمان بذلك في الجملة، ألّا ترى أنا لا نعرف عدة الأنبياء وكثيرًا من الملائكة، ولا نحيط بصفاتهم، ثم لا يقدح ذلك في إيماننا بهم»(١) وبذلك يعود ابن تيمية إلى حيث انطلق في تفسير آيات الاستواء، فالإيمان بحقيقة صفة الاستواء لا يفترق في شيء عن الإيمان بالله تعالى، بخلقه وقدرته وربوبيته، وبكل ما تستحقه ذاته العلية من صفات الكمال.

٣ ـ بيان معنى القرب والمعية:

فسر ابن تيمية آيات المعية والقرب في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] وقوله تعالى: ﴿...وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ...﴾ [ق: ١٦] ونظائرها، انطلاقًا من نفي المعاني التجسيمية عنها، ودفعهم التعارض بينها وبين آيات الاستواء والعلو. فكان تفسير ابن تيمية لهذه الآيات تفسيرًا متميزًا: أقر فيه تفسير السلف تارة، واختار منه ما تقتضيه الوضعية الكلية للنصوص وحرر النزاع بين الخلف بما يشرح صدور أتباعه، ولا يدع مجالًا للشك عند خصومه.

٣ ـ ١ ـ لفظ المعية في اللغة والقرآن الكريم وفي تفسير السلف:

أما في اللغة فإن لفظ (مع) «لا يقتضي في لغة العرب أن يكون أحد

=المؤمنين عمر بن الخطاب، وبعد حوار بينهما، ضربه عمر ضربًا شديدًا، ينظر الإكليل..، ص٥٠.

(١) تفسير سورة العلق: ف١٦/٤١٠.

الشيئين مختلطًا بالآخر»[١] فهذه الكلمة إذا أطلقت «فليس ظاهرها في اللغة إلّا المقارنة المطلقة من غير وجوب مماسة أو محاذاة عن يمين أو شمال، فإذا قيدت بمعنى من المعاني دلت على المقارنة في ذلك المعنى. فإنه يقال: ما زلنا نسير والقمر معنا... ويقال: هذا المتاع معي لمجامعته لك، وإن كان فوق رأسك»[٢] ويقال للخائف مثلًا: أنا معك وإن كنت فوق السقف بمعنى دفع المكروه[٣].

وأما في القرآن الكريم فقد ورد لفظ (مع) في مواضع كثيرة، وتبعا لذلك اختلفت أحكام المعية باختلاف السياق والقيود التي ميزت كل موضع. كقوله تعالى في سورة الحديد: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ...﴾[٤] قد «دل الخطاب على أن حكم هذه المعية ومقتضاها أنه مطلع عليكم شهيد عليكم، ومهيمن عالم بكم، وهذا معنى قول السلف: إنه معهم بعلمه، وهذا ظاهر الخطاب وحقيقته»[٥]. ونفس المعنى تحمله الآية الكريمة في سورة المجادلة: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۖ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ﴾[٦]. أما قوله تعالى على لسان نبيه ﷺ: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ۖ﴾[٧] فقد «دلت الحال على أن حكم هذه المعية هنا: معية الاطلاع والنصر والتأييد»[٨] وكذلك الأمر في قوله تعالى لموسى

---

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص١٣٠.
(٢) الحموية الكبرى: ف٥/١٠٣.
(٣) نفسه، ١٠٤.
(٤) سورة الحديد: ٤.
(٥) الحموية الكبرى: ف٥/١٠٣.
(٦) المجادلة: ٧.
(٧) التوبة: ٤٠.
(٨) الحموية الكبرى، ف٥/١٠٤.

وهارون عليهما السلام: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾[١]، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَّالَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾[٢]. فلفظ المعية قد استعمل في القرآن الكريم في مواضع كثيرة، وهو يقتضي في كل موضع أمورًا لا يقتضيها في الموضع الآخر، ومهما اختلفت المواضع والأحكام فليس «مقتضاها أن تكون ذات الرب عزّ وجل مختلطة بالخلق حتى يقال قد صرفت عن ظاهرها»[٣]، حين فسرت بالعلم أو بالنصر والتأييد... وهذا ما أكده السلف في تفسيراتهم: ففي تفسيرهم لآيتي الحديد والمجادلة، أجمعوا على أن معنى المعية فيهما: أنه معهم بعلمه لا بذاته، «وقد ذكر ابن عبد االبر وغيره أن هذا إجماع من الصحابة والتابعين... ولم يخالفهم فيه أحد يعتد بقوله، وهو مأثور عن ابن عباس والضحاك ومقاتل بن حيان، وسفيان الثوري وأحمد بن حنبل وغيرهم»[٤]، وروى ابن أبي حاتم في تفسيره عن عكرمة عن ابن عباس في قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾، «قال: وهو على العرش وعلمه معهم»[٥]. وروى ابن المبارك عن سفيان الثوري في قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾: قال: علمه[٦]، ورواه أيضًا حنبل بن إسحاق عن أحمد بن حنبل. ويشهد لهذا التفسير حال الخطاب فقد افتتح الآية بالعلم: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ﴾ وختمها بالعلم: ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾، وفي الآية الأخرى يقول في صدرها: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ﴾ ويقول في آخرها: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾. «فكان السياق يدل على أنه عالم بهم»[٧].

---

(١) سورة طه: ٤٥.
(٢) سورة النحل: ١٢٨.
(٣) الحموية الكبرى: ف٥/١٠٤.
(٤) شرح حديث النزول: ص١٢٦.
(٥) نفسه.
(٦) نفسه، ص١٢٧.
(٧) نفسه.

٣ ـ ٢ ـ تفسير ابن تيمية لآيات المعية:

يقسم ابن تيمية المعية إلى عامة وخاصة، فالعامة هي ما دلت عليه آيتا الحديد والمجادلة، وهي تقتضي العلم والإحاطة، وتتعلق بسائر المخلوقات، تبعًا لعموم علمه وقدرته وإحاطته وهيمنته على كل المخلوقات. وأما الخاصة فهي بمعنى النصر والتأييد، وهي المتعلقة بعباده المؤمنين المتقين دون غيرهم.

وانطلاقًا من هذا التقسيم ينفي ابن تيمية أن يكون للمعية معنى المخالطة التامة مع الخلق، وأنه بذاته في كل مكان، فلو كان كذلك «لتناقض الخبر الخاص والخبر العام»[١]. وإذا انتفى هذا المعنى انتفت حجة تأويل المعية ووصفها بالمجاز، كما تنتفي شبهة من زعم أن هناك تعارضًا بين المعية والعلو، فكون الله في السماء وعلى العرش، لا يناقض أن يكون مع خلقه أينما كانوا بعلمه وإحاطته أو بنصره وتأييده. «فليس هذا بناسخ لهذا ولا هذا ضد لذلك»[٢]. والسبب في ذلك ـ إضافة إلى استحالة تناقض الصفات بعضها مع البعض ـ يعود إلى طبيعة لفظ (مع) ومعناه الذي يكون في الغالب متواطئًا لا مشتركًا، ومعلوم أن الأسماء المتواطئة «تدل على قدر مشترك بين جميع أفرادها وإن امتاز كل موضع بخاصية»[٣]. فهو مع محمد ﷺ وصحبه دون أبي جهل، ومع موسى وهارون دون فرعون ومع الذين اتقوا دون الظالمين المفسدين...[٤] ذلك عن صفة المعية، وأما عن صتفة القرب، فقد فصل ابن تيمية القول في تفسيره للآيات التي تثبت قربه تعالى من عباده. حيث

---

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان١٣١.,

(٢) الحموية الكبرى: ف٥/٦٧.

(٣) الحموية الكبرى: ف٥/١٠٤.

(٤) الفرقان بين أولياء الرحمان وأولياء الشيطان: ١٧١.

استعرض أقوال الطوائف في القرب ما بين ناف ومثبت، ثم حلل أسباب النفي والإثبات لديهم، ورد كل قول على أصحابه مبينًا غلطه بالاستناد إلى القواعد العقدية واللغوية، ثم بين تفسير السلف لهذه الآيات وأعقبه بموقفه الخاص منه، مستدلًا عليه بالكتاب والسنة وأحوال الخطاب فيهما، فكان له بذلك تفسير خاص للقرب، انتقد فيه المثبتين والنافين على حد سواء، دون الخروج عن المنهج الذي ارتضاه لنفسه.

٣ ـ ٣ ـ تأويلات الفرق للقرب ونقدها:

٣ ـ ٣ ـ ١ ـ تفسير مثبتي الصفات للقرب: يرى ابن تيمية أن قول المثبتين من **المجسمة** أنه قريب بمعنى أنه بذاته في كل مكان، باطل، لأنه يلزم منه أن يكون تعالى مخالطًا لدم الإنسان ولحمه في قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾[1]، وإذا كان الخالق داخل حبل الوريد من الإنسان وخارجه صار ممتزجًا به غير مباين له، وهذا قول ظاهر الفساد والبطلان والضعف[2]، لأن من يقول إنه بذاته في كل مكان لا يخص بذلك شيئًا دون شيء، كأن يكون تعالى قريبًا من حبل الوريد دون سائر الأعضاء وهو ما دلت عليه الآية[3]. كما أن قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ﴾[4] لا يصح على أصلهم، لأنه عندهم في جميع بدن الإنسان أو قريب من جميع بدن الإنسان، «فكيف يقول: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ﴾ إذا كان معه ومعهم على وجه واحد؟»[5]. والآية إنما أخبرت أنه تعالى «أقرب إلى المحتضر من الناس

---

(١) سورة ق: ١٦.
(٢) شرح حديث النزول: ١٣١ ـ ١٣٣.
(٣) نفسه ١٣٣.
(٤) سورة الواقعة: ٨٨.
(٥) شرح حديث النزول: ١٣٣.

الذين عنده في هذه الحال، وذات الرب، إذا قيل: هي في مكان. أو قيل: قريبة من كل موجود، لا يختص بهذا الزمان والمكان والأحوال، ولا يكون أقرب إلى شيء من شيء»(١).

وأما من أثبت قربه تعالى من الصوفية، وأنه بذاته في كل مكان حال ومتحد مع عباده المقربين، فهذا قول باطل(٢) «ليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ﷺ، ولا قاله أحد من السلف ولا من الصحابة ولا من التابعين لهم بإحسان، ولا الأئمة الأربعة وأمثالهم من أئمة المسلمين، ولا الشيوخ المقتدى بهم من شيوخ المعرفة والتصوف. وليس في القرآن وصف الرب تعالى بالقرب من كل شيء أصلًا، بل قربه الذي في القرآن خاص لا عام كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ فهو سبحانه قريب ممن دعاه(٣). فقول هؤلاء بالحلول والاتحاد، أو قول أحدهم: ليس في الجبة إلّا الله، أو كما قال آخرون: غبت بك عني فظننت أنك أني...(٤)، وغير ذلك من الأقوال الباطلة، إنما سببها ما يقع لكثير من السالكين: «يشهدون أشياء يظنون أنها موجودة في الخارج هكذا... لما يغلب عليهم من المعرفة والذكر والمحبة يغيب بشهوده فيما حصل لقلوبهم ويحصل لهم فناء واصطلام، فيظنون أن هذا هو أمر مشهود بعيونهم ولا يكون ذلك إلّا في القلب»(٥) لذلك يظن البعض منهم أنه يرى الله بعينه أو ما شابه ذلك من الأوهام التي يرى ابن تيمية أنها خيالات النائم وأحلامه التي يزكيها قوة شهود قلبه مع ضعف عقله. «فإنه لغيبة عقله بالنوم، يظن أن ما

---

(١) نفسه، ١٣٤.
(٢) نفسه، ١٠٤.
(٣) شرح حديث النزول: ١٢٥.
(٤) ف٥/٢٥٣.
(٥) شرح حديث النزول: ١٢١ ـ ١٢٢.

يراه هو بعينه الظاهرة (...) وقد يقوي تصوره الخيالي في النوم حتى يتصل بالحس الظاهر، فيبقى النائم يقرأ بلسانه ويتكلم... تبعًا لخياله، ومع هذا فعقله غائب لا يشعر بذلك، كما يحصل مثل ذلك للسكران والمجنون وغيرهما»[١]. ولو تأمل هؤلاء حقيقة أسماء الله الحسنى ومتعلقاتها لتبين لهم غلطهم في تفسير القرب بهذه المعاني، فإن اسمه القريب كسائر أسمائه: السميع، البصير، الغفور، الشكور... «لا يجب أن تتعلق بكل موجود، بل يتعلق كل اسم بما يناسبه»[٢]، وقربه تعالى، كما جاء في الكتاب والسنة، إنما هو قرب خاص وفي حالات خاصة كالاحتضار والدعاء، والسجود، والوقوف بعرفة.

٣ ـ ٣ ـ ٢ ـ تفسير نفاة الصفات للقرب: تعرض ابن تيمية إلى تأويلات نفاة القرب بالنقد والتعليق كما تعرض لتفسيرات المثبتين، فأبطل قول من أول قربه من عباده بمعنى إثابته لهم، وقربهم منه بمعنى طاعته، فهو قول بالإضافة إلى ما فيه من تعطيل للصفات، لا يستقيم معناه لأن «ثوابه وإحسانه يصل إليهم ويصلون إليه... بدخولهم فيه بالأكل واللباس، فإذا كانوا يكونون في نفس جنته ونعيمه وثوابه، كيف يجعل أعظم الغايات قربهم من إحسانه؟»[٣] وقد جاء في الكتاب أن المقربين هم أعلى درجة من غيرهم من الأبرار أصحاب اليمين، ولما كان الأبرار أصحاب اليمين، ولما كان الأبرار هم أيضًا في نعيم وثواب مقيم يسقون من الشراب ويجلسون على الأرائك وتعرف في وجوههم نضرة النعيم، علم أن تقريب هؤلاء إنما هو أمر أكبر من مجرد هذا النعيم[٤].

---

(١) ف٥/٢٥٣ ـ ٢٥٤.
(٢) شرح حديث النزول ١١٨.
(٣) ف٦/١٢ ـ ١٣.
(٤) نفسه.

وأما من أول قربه من عباده أنهم يشابهونه ويقاربونه، وهو ما جاء في كلام أبي حامد الغزالي وأمثاله، فإن أصلهم في ذلك نفيهم للقرب الحقيقي، وقولهم: إن «الفلسفة هي التشبه بالإله على قدر الطاقة»[١]، وهذا عندهم يطبق على كل الصفات، فهم لا يسندونها إلى الخالق حقيقة، والعاقل هو من سعى إلى التشبه بالخالق في هذه الصفات، أما العابد العارف فهو من وصل فعلًا إلى مرتبة التشبه هذه، وهذا قول فيه خليط من الحلولية والتعطيل لا يخفى على أحد بطلانه لذلك يحكم عليه ابن تيمية بأنه قول «معطل مبطل»[٢]، هذا بالإضافة إلى ما فيه من شبهة مماثلة الخالق للمخلوقين المعلومة الفساد.

سيرًا على تقاليدهم في نفي الصفات، علل **المتكلمون والفلاسفة** ومن حذا حذوهم من المفسرين نفيهم صفة القرب، بأن إثباتها بالمعنى الذي عليه تفسير السلف معناه إثبات حركة الرب باقترابه من مخلوقاته، كما هو الحال في حركة النزول والمجيء وحركة العلو والاستواء، والحركة إنما هي من خصائص الأجسام. وقد سبق وأبطل ابن تيمية شبهة التجسيم هذه بدراسته للفظ (الجسم) ـ في تفسيره لآيات الاستواء ـ وأوضح خطأ النفاة في فهم حقيقة هذا اللفظ والاحتجاج به. وهو الآن في آيات القرب يبطل هذه الشبهة، وذلك بدراسته لخصائص (الحركة) وطبيعتها مبرزًا أنه ليس كل حركة هي مرتبطة بالجسم، وليست الأجسام وحدها التي تتحرك وتنتقل من حيز إلى حيز، حتى يقال: إن قربه ونزوله ومجيئه يقتضي حركته، وحركته تقتضي حلوله في مكان وخلو مكان آخر فيه، كما يحدث للأجسام، وحتى لا يصير ذلك ذريعة إلى نفي أو تأويل كل صفة أو فعل اختياري يقوم به الرب بمشيئته.

---

(١) ف٦/١٢، شرح حديث النزول ١٠٤.
(٢) ف٦/١٢.

سبق أن أشار ابن تيمية إلى أن لفظ الحركة لفظ مجمل كغيره من الألفاظ التي استدل بها المتكلمون والفلاسفة على نفي الصفات ـ مثل لفظ الجسم والحيز والجوهر... ـ الأمر الذي لا يدركه المتكلمون فيظنون أن له معنى واحدًا وعلى أساسه يبنون آراءهم، فهم في لفظ الحركة إنما يطلقونه «على الحركة المكانية وهو انتقال الجسم من مكان إلى مكان بحيث يكون قد فرغ من الحيز الأول وشغل الثاني كحركة أجسامنا من حيز إلى حيز... فأكثر المتكلمين لا يعرفون للحركة معنى إلّا هذا»[1]، لذلك نفوا ما جاءت به النصوص من أنواع جنس الحركة لظنهم أنها جميعًا تدل على هذا، ولا يقل غلطهم في ذلك عن غلط بعض المثبتين أيضًا ممن فهموا هذا المعنى دون غيره، فأثبتوا إثبات تجسيم، حيث فهموا النصوص على ظواهرها المحضة دون اعتبار ما يليق بالذات الإلهية، كمن ظن أنه ينزل إلى السماء الدنيا فيخلو العرش منه[2]. وكلا الطائفتين على خطأ: فإن الحركة أصناف مختلفة، «فليست حركة الروح كحركة البدن ولا حركة الملائكة كحركة البدن، والحركة يراد بها انتقال البدن والجسم من حيز ويراد بها أمور أخرى، كما يقول كثير من الطبائعية والفلاسفة: منها الحركة في الكم كحركة النمو، والحركة في الكيف كحركة الإنسان من جهل إلى علم، وحركة اللون أو الثياب من سواد إلى بياض، والحركة في الأين، كالحركة تكون بالأجسام النامية من النبات والحيوان: في النمو والزيادة أو في الذبول والنقصان، وليس هناك انتقال جسم من حيز إلى حيز»[3]، بل إن حركة الجسم الواحد نفسه قد تختلف، فهناك حركة الألوان والطعوم والروائح، حيث يسود الجسم بعد ابيضاضه ويحلو بعد مرارته وهذه حركة،

---

(١) شرح حديث النزول ١٠٤.

(٢) نفسه.

(٣) شرح حديث النزول: ٩٨.

وإن لم يكن فيها انتقال من حيز إلى حيز، وكذلك الجسم الدائر والفلك قد يتحرك، وإن لم يخرج من حيزه[١]. وحركة الروح أيضًا فيها أنواع: «فالنفس تنتقل من بغض إلى حب، ومن سخط إلى رضا، ومن كراهة إلى إرادة ومن جهل إلى علم»[٢]. وللنفس أيضًا حركات وانتقالات وصعود ونزول يجده الإنسان وهي مختلفة عن حركات البدن.

لذلك فإن عموم أهل اللغة يطلقون لفظ الحركة على جنس الفعل، فكل من فعل فعلًا فقد تحرك، سواء أكان هذا الفعل بالجسم أو بالنفس، لذلك سموا أحوال النفوس حركة، فيقولون «تحركت فيه المحبة... وتحرك غضبه، وكما توصف هذه الأحوال بالحركة توصف بالسكون: سكت غضبه كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلْغَضَبُ﴾»[٣] وقد فسر السكوت في الآية بالسكون.

وإذا تبين هذا، فإن لكل جنس من المخلوقات حركة تليق به، وأما ما يوصف به الله تعالى فهو الأتم الأكمل الأعلى، لأن له المثل الأعلى، وجاز حينئذ أن يقال إنه قريب من عباده ومع ذلك فهو العلي الأعلى فوق عرشه. ولم لا يجوز ذلك وقد تبين أن الروح توصف بحركات يستحيل اتصاف البدن بها، فكان «جواز ذلك في حق الرب تبارك وتعالى أولى من جوازه من المخلوقات كأرواح الآدميين والملائكة»[٤]. وهو تعالى في قربه لا يماثل قرب المخلوقين بأي شكل من الأشكال: «ومن ظن أن ما يوصف به الرب عزّ وجل لا يكون إلّا مثل ما يوصف به أبدان بني آدم، فغلطه أعظم من غلط

---

(١) نفسه، ٩٩.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه، ١٨٠ ـ ١٨١.
(٤) نفسه، ٩٩.

من ظن أن ما توصف به الروح مثل ما توصف به الأبدان»[١] فإن المخلوق قد يجد في نفسه قربًا إلى البعض دون البعض، والرب تعالى واسع عليم وسع سمعه الأصوات كلها ووسع عطاؤه الحاجات كلها[٢]. وهنا يستدعي ابن تيمية قاعدة نفي المماثلة لرد هذه الشبهات، وهي التي كانت مدار تفسير السلف لآيات الصفات.

٣ ـ ٤ ـ تفسير السلف لآيات القرب:

فسر طائفة من السلف قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾: بالعلم، قال أبو عمرو الطلمنكي في تفسير الآية: «.. فاعلم أن ذلك كله على معنى العلم به والقدرة عليه والدليل على ذلك صدر الآية (...) ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ﴾... لأن الله لما كان عالمًا بوسوسته كان أقرب إليه من حبل الوريد»[٣]، وذكره غير واحد من المفسرين[٤] وفسرت طائفة من أهل السنة قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ﴾ بالعلم أيضًا، فلما «كان يعلم ويسمع دعاء الداعي حصل مقصوده»[٥]، وهذا ما دفعهم إلى القول بأنه قريب من كل شيء بمعنى العلم والقدرة، وهو الذي رواه مقاتل بن سليمان عن بعض السلف، وكثير من الخلف، لكن تفسيرهم هذا لا يعني أن نفس ذاته قريبة من كل شيء.

وفسروا قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلْحُلْقُومَ ﴿٨٣﴾ وَأَنتُمْ حِينَئِذٍ تَنظُرُونَ ﴿٨٤﴾ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ ﴿٨٥﴾﴾، أن المراد بقربه هنا قربه بالملائكة[٦]،

---

(١) شرح حديث النزول ٩٩.
(٢) ف٥/٢٤٦.
(٣) شرح حديث النزول: ١٣٠.
(٤) نفسه، ١٣١.
(٥) نفسه، ١٣٠.
(٦) نفسه، ١٢٥.

وهذا هو المعروف عن المفسرين المتقدمين من السلف في هذه الآية، «قالوا: ملك الموت أدنى إليه من أهله ولكن لا تبصرون الملائكة»(١)، وفسره طائفة بقربه بالعلم والقدرة، وقيل: بالقدرة والرؤية. ويرى ابن تيمية أن هذا القول الأخير ضعيف(٢) ـ كما سيأتي بيانه ـ.

٣ ـ ٥ ـ تفسير ابن تيمية لآيات القرب وموقفه من تفسير السلف:

يقسم ابن تيمية القرب إلى عام وخاص: عام وهو قربه الذي من لوازم ذاته كالعلم والقدرة، فلا ريب أنه قريب بعلمه وقدرته وتدبيره من جميع خلقه، لا يختص فيه شيء دون شيء، فهذا لا نزاع فيه بين المسلمين ولا ينكره إلّا من أنكر علمه كالقدرية والرافضة، أما الخاص فهو القرب الذي ذكر في الآيات السالفة الذكر وهو قربه بملائكته من مخلوقاته قربًا لازمًا، في وقت دون وقت(٣). فابن تيمية يفسر كل آيات القرب السالفة بقربه بالملائكة أو قربه الخاص في حال دون حال، مخالفًا بذلك نفاة الصفات الذين أنكروا القرب وأولوه بمعنى العلم والقدرة ـ كما جاء في تفسير الزمخشري مثلًا(٤) ـ ومخالفًا لمن أثبت القرب بمعنى أنه بذاته في كل مكان، ومخالفًا أيضًا لمثبتي الصفات من السلف ممن فسروا قربه في هذه الآيات بالعلم استنادًا إلى ما جاء في صدرها، أو إلى ما جاء في آيات أخرى كآيات المعية مثلًا.

يبني ابن تيمية تفسيره للقرب بالملائكة على الفرق بين القرب والمعية من جهة، وعلى ما حف بالآيات من قرائن وأحوال دلت على أن المراد بها

---

(١) نفسه.
(٢) نفسه.
(٣) ف٦/١٣.
(٤) الكشاف، للزمخشري: ٤/٣٠٤.

قربه بالملائكة لا بالعلم من جهة ثانية. فيرى أن لفظ القرب «ليس في الكتاب والسنة على جهة العموم كلفظ المعية ـ ولا لفظ القرب في اللغة والقرآن كلفظ المعية ـ فإنه إذا قال: هذا مع هذا، فإنه يعني به المجامعة والمقارنة والمصاحبة، ولا يدل على قرب إحدى الذاتين من الأخرى، ولا اختلاطها بها، فلهذا كان إذا قيل: هو معهم، دل على أن علمه وقدرته وسلطانه محيط بهم، وهو مع ذلك فوق عرشه كما أخبر القرآن والسنة بهذا (...) ولم يأت في لفظ القرب مثل ذلك أنه قال: هو فوق العرش وهو قريب من كل شيء»[1]. هذا عن الفرق بين القرب والمعية، فلا يلزم من تفسير المعية بالعلم أن يفسر القرب بها. أما عن دلالات الآيات نفسها على أن المراد ليس العلم فإن ذلك يراه ابن تيمية من وجوه:

الأول: أنه لا يجوز أن يكون المراد بقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ مجرد العلم: «فإن من كان بالشيء أعلم من غيره، لا يقال إنه أقرب إليه من غيره لمجرد علمه به ولا لمجرد قدرته عليه»[2] ثم إنه سبحانه عالم بكل سرائر الخلق وما يجهرون به «فلا معنى لتخصيص حبل الوريد بمعنى أنه أقرب إلى العبد منه، فإن حبل الوريد قريب إلى القلب، ليس قريبًا إلى قوله الظاهر، وهو يعلم ظاهر الإنسان وباطنه»[3].

الثاني: أنه قال في صدر الآية: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾: «فأخبر أنه يعلم ماتوسوس به نفسه، ثم قال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ...﴾ فأثبت العلم، وأثبت القرب وجعلهما شيئين، فلا يجعل أحدهما هو الآخر»[4].

---

(١) شرح حديث النزول: ١٢٩.
(٢) نفسه، ١٣٢.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه.

الثالث: قيود الآية وسياقها يدل على أن المراد: القرب بالملائكة فإنه قال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴿١٦﴾ إِذْ يَتَلَقَّى ٱلْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٌ ﴿١٧﴾ مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴿١٨﴾﴾ «فقيد القرب بهذا الزمان، وهو زمان تلقي المتلقيين: قعيد عن اليمين وقعيد عن الشمال، وهما الملكان الحافظان اللذان يكتبان»[1]. وهو ما يوضحه سياق الآية الأخرى: ﴿فَلَوْلَآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلْحُلْقُومَ ﴿٨٣﴾ وَأَنتُمْ حِينَئِذٍ تَنظُرُونَ ﴿٨٤﴾ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ ﴿٨٥﴾﴾. فلو أراد بذلك قربه بالعلم أو قرب ذاته نفسها «لم يخص ذلك بهذه الحال، ولا قال: ﴿وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾، فإن هذا إنما يقال إذا كان هناك من يجوز أن يبصر في بعض الأحوال ولكن نحن لا نبصره، والرب تعالى لا يراه في هذه الحال لا الملائكة ولا البشر»[2] وإنما هم الملائكة الذين يحضرون عند الميت كما تدل عليه آيات كثيرة[3].

الرابع: أنه ذكر قربه في الآيتين معًا بصيغة الجمع: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ...﴾ وذلك مثل قوله في سورة يوسف: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ﴾[4]، وقوله في سورة القيامة: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾[5]، «فإن مثل هذا اللفظ إذا ذكره الله تعالى في كتابه دل على أن المراد أنه سبحانه يفعل ذلك بجنوده وأعوانه من الملائكة فإن صيغة (نحن) يقولها المتبوع المطاع العظيم الذي له جنود يتبعون أمره، وليس لأحد جند يطيعونه كطاعة الملائكة ربهم»[6]. وقوله: (ونعلم...) يدل على أنه تعالى يعلم ذلك وملائكته أيضًا يعلمون، وليس

---

(١) شرح حديث النزول: ١٣٤.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه، ١٣٤ ـ ١٣٥.
(٤) سورة يوسف: ٣.
(٥) سورة القيامة: ١٦.
(٦) شرح حديث النزول: ١٣٥.

ذلك من علمهم بالغيب وإنما هم يعلمون لكونهم يكتبون ما عمله العبد من حسنات وسيئات[(١)]. أما القرب الذي جاء في قوله تعالى ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ...﴾[(٢)] فهنا وإن كان يدل على قربه بنفسه لا بملائكته، فهو قرب خاص في حالة خاصة وهي الدعاء وهو ما عضده الحديث المتفق على صحته: «إنكم لا تدعون أصم ولا غائبًا، إنما تدعون سميعًا قريبًا، إن الذي تدعونه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته»[(٣)]، وهذا معناه أنه قريب من قلب الداعي وهو معنى متفق عليه بين أهل الإثبات[(٤)]. فهذا قرب خاص في حالة الدعاء كما يكون في حالة السجود كما جاء في الحديث: (أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد)، وهو المراد من قوله تعالى في سورة اقرأ: ﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِب﴾[(٥)].

وفي الجملة، فإن «ما نطق به الكتاب والسنة من قرب الرب من عابديه وداعيه هو مقيد مخصوص لا مطلق عام لجميع الخلق»[(٦)]. وهذا لا يناقض قربه العام الذي هو من لوازم ذاته كالعلم والقدرة والتدبير، حتى يصير ذلك ذريعة إلى تأويل كل نص ورد فيه ذكر القرب، إذ «لا يلزم من جواز القرب عليه أن يكون كل موضع ذكر فيه قربه يراد به قربه بنفسه، بل يبقى هذا من الأمور الجائزة، وينظر في النص الوارد، فإن دل على هذا حمل عليه، وإن دل على هذا حمل عليه»[(٧)]، وفي آيات القرب عبر بقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ

---

(١) نفسه، ١٣٥ ـ ١٣٦.
(٢) سورة البقرة: ١٨٥.
(٣) شرح حديث النزول: ١٣٦ والحديث أخرجه مسلم: بشرح النووي ٢١/٩ (كتاب الذكر والدعاء).
(٤) نفسه.
(٥) ف٥/٢٣٦، والحديث أخرجه الإمام أحمد: المسند ٧٥/١ ومسلم بشرح النووي(كتاب الصلاة) ١٦٧/٢، والآية من سورة اقرأ ٢٠.
(٦) ف٥/٢٤٧.
(٧) ف٦/١٤.

مِنكُمْ﴾ و﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ عن قربه بالملائكة، وعبر بقوله: ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ عن قربه بنفسه في حالة الدعاء وكل قرب هو بحسب ما أضيف إليه أو ما قيد به، «وعلى هذا فالقرب لا مجاز فيه»[١].

لقد تفطن ابن تيمية إلى ما قد يثيره تفسيره لآيات القرب من أسئلة، خاصة مخالفته لتفسير بعض السلف لهذه الآيات بالعلم، وتأكيده على أن المراد بها قربه بالملائكة: فهل أوَّل السلف الآية على غير ظاهرها؛ وهذا ما سعى ابن تيمية دومًا إلى إبطاله، أم أن ابن تيمية قد فسرها بغير ما تدل عليه، فيكون بذلك قد خالف منهجه في التفسير؟

إن «تحقيق الجواب» ـ كما يقول ابن تيمية ـ أنه إذا كان سياق الآية يدل على أن المراد القرب بالملائكة، فذلك هو ظاهر الخطاب، فلا كلام حينئذ؛ إذ لا تأويل، وإن كان المراد القرب بالعلم ـ كما قال ذلك بعض السلف ـ فإنما حمل على ذلك لأن الله قد بين في غير موضع من كتابه أنه على العرش... فكان ما ذكره... مع ما قرنه بهذه الآية من العلم دليلًا على أنه أراد العلم»[٢] فالآيات «لا تحتاج إلى تأويل القرب في حق الله تعالى إلّا على هذا القول، وحينئذ فالسياق دل عليه، وما دل عليه السياق هو ظاهر الخطاب فلا يكون مورد نزاع (...) وإن سمي تأويلًا وصرفًا عن الظاهر فذلك لدلالة القرآن عليه، ولموافقة السنة والسلف عليه، لأنه تفسير للقرآن بالقرآن، ليس تفسيرًا له بالرأي، والمحذور إنما هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة من الله ورسوله والسابقين»[٣].

وهكذا أوضح ابن تيمية اختلافه مع بعض السلف في تفسير آيات القرب وأنه لا يرقى إلى اختلاف التضاد، فهو فسر الآية بما اقتضاه ظاهر الخطاب

---

(١) نفسه، ٢٠.
(٢) نفسه، ٢١.
(٣) نفسه.

والسياق، وهو منهج في التفسير لا يلام عليه، والسلف فسروها بظاهر آيات أخرى وصرفوها عن ظاهرها لدلالة تلك الآيات، وهذا جائز باتفاق المسلمين[١] فلا هو خالف منهجه، ولا هم أولوا بالمعنى الذي فهمه دعاة المجاز. هذا مع وجود فريق من السلف فسر القرب بقرب الملائكة.

وشبيه بهذا التساؤل ما أثاره تفسير ابن تيمية لآيات المعية بأنها تعني العلم، ثم نفيه هذا المعنى عن آيات القرب. فقد رأى صاحب كتاب (ابن تيمية ليس سلفيًّا) أن تفسير ابن تيمية للمعية بالعلم وإقراره لتفسير السلف بذلك، اعتراف منه بالقرينة التي تبين استحالة إثبات المكانية والجهة لله تعالى، و«إخراج للكلام عن مقتضى الظاهر وإن لم يعترف هو بهذا الإخراج»[٢] و«سواء سمى ذلك حقيقة وأنكر المجاز أو أثبته...[فهو] في نصوص المعية فسرها بالمعنى اللائق بذات الله تعالى»[٣]، أي بالمجاز، وإذا كان الأمر كذلك، فلم لم يلتزم لنفسه هذا النمط من التفسير في بقية النصوص، كآيات القرب والعلو والاستواء وغيرها؟ «إنه قد خالف منهجه الظاهري في فهم القرآن اضطرارًا لضرورة أن ذلك الظاهر يتعارض مع مذهبه هو»[٤].

والحق أن تفسير ابن تيمية للمعية بالعلم والإحاطة أو النصر والتأييد إنما هو تفسير بما دل عليه اللفظ و«الدلالة في كل موضع بحسب سياقه وما يحف به من القرائن والحالية»[٥]، ولا يعتبر ذلك تأويلًا بالمعنى الذي قصده السائل، وليس في ذلك أي اعتراف بالمجاز، لأن الاعتراف بالقرينة المبينة

---

(١) ف٦/٢١.
(٢) ابن تيمية ليس سلفيًّا: محمد منصور عويس ص٥٣ ـ ٥٤.
(٣) نفسه، ٥٦.
(٤) نفسه، ٥٣ ـ ٥٤.
(٥) ف٦/١٤.

ليس اعترافًا بالمجاز بل على العكس. وعلى هذا الأساس أقر ابن تيمية تفسير السلف وتبعه. أما تفسيره للآيات الأخرى بما دل عليه ظاهرها فهو تفسير بما يليق بالذات الإلهية المنزهة من كل تشبيه أو تعطيل أو تكييف. وليس العكس. وليس في ذلك ما يشير إلى تناقضه بين إثبات المجاز والتأويل تارة وبين نفيه تارة أخرى.

ثم إن ابن تيمية في تفسيره، إنما اعتمد على تفسير السلف كما يقتضيه منهجه، وذلك لاعتقاده أنهم أعلم أهل الأرض بتفسير القرآن وباللغة التي نزل بها، فهل تناقض السلف أيضًا في تفسيرهم، حين فسروا آيات المعية بالعلم «تنزيهًا لذات الله تعالى» ولم يفسروا غيرها من الآيات بما يليق وهذا التنزيه، كما فعلوا مع آيات الاستواء، والرؤية؟

إن دعوى التناقض هذه تمس سلف الأمة، والجيل الأول من المفسرين وفيهم الصحابة والتابعون، وهم حملة هذا العلم وحاموه من تحريف الضالين وتأويل الجاهلين وانتحال المبطلين، ولا حاجة إلى التأكيد على تهافت هذه الدعوى فإن هذا ـ بتعبير ابن تيمية ـ مما يعلم فساده بأدنى تأمل.

٤ ـ نقد التأويل المجازي لليد:

القول هنا في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٦]. ففي الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز في الصفات، وردًا على سؤال ورد عليه بخصوص أسباب صرف الكلام من حقيقته إلى مجازه، فسر ابن تيمية هذه الآية ونظائرها، وبين تفسير النفاة لها، ودفع توهم المجاز فيه.

لقد تحدث ابن تيمية في دراسته لثنائية الظاهر والباطن، ضمن القاعدة الثالثة من «قواعد الموافقة»، عن تأويل آيات الصفات استنادًا إلى هذه الثانية، وأن صرفها عن ظاهرها اللائق بجلال الله تعالى، وحقيقتها المفهومة

منها إلى باطن يخالف الظاهر، ومجاز ينافي الحقيقة، لا بد أن تتحقق فيه أربعة شروط وهي:

١ ـ أن ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى المجازي، ويكون له أصل في اللسان العربي.

٢ ـ أن يكون معه دليل عقلي أو سمعي يرجح صرفه من الحقيقة إلى المجاز.

٣ ـ أن يسلم هذا الدليل الصارف من دليل آخر معارض: قرآني أو إيماني.

٤ ـ أن يكون الرسول ﷺ والسلف بينوا أن المراد من اللفظ مجازه دون حقيقته وباطنه دون ظاهره[1]، وانطلاقًا من هذه الشروط يفسر ابن تيمية الآيات التي تصف الله تعالى بالجارحة، وجاء رده على من تأولها من المفسرين متضمنًا لمقامات أربعة:

المقام الأول: أن ما احتجوا به ـ من اللغة ـ في تأويل لفظ اليد، بمعنى النعمة أو القدرة أو غيره، غير صحيح؛ وهو وإن كان صحيحًا فيما ذكروه من أمثلة تتعلق بالمخلوقين، فإنه ليس بنفس المعنى فيما يتعلق بالخالق، لأن لفظ اليد المنسوب إلى الله عزّ وجل جاء تارة بلفظ المفرد، وتارة بلفظ التثنية ومعلوم في اللغة «أن لفظ «اليدين» بصيغة التثنية لم يستعمل في النعمة ولا في القدرة، لأن من لغة القوم استعمال الواحد في الجمع كقوله... ولفظ الجمع في الواحد كقوله...، ولفظ الجمع في الاثنين كقوله...؛ أما استعمال لفظ الواحد في الاثنين، أو الاثنين في الواحد فلا أصل له، لأن هذه الألفاظ عدد وهي نصوص في معناها لا يتجوز بها، ولا يجوز أن يقال: عندي رجل ويعني رجلين ولا عندي رجلان ويعني به الجنس، لأن اسم الواحد يدل على الجنس والجنس فيه شياع، وكذلك اسم الجمع فيه معنى

(١) ينظر المجاز وقواعد الموافقة في الباب الثاني من البحث.

الجنس والجنس يحصل بحصول الواحد»[١] لذلك لم يكن جائزًا أن يراد بلفظ اليدين في قوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ القدرة لأن القدرة صفة واحدة، ولا يجوز أن يعبر بالاثنين عن الواحد[٢] كما لا يجوز أن يراد به النعمة، لأن نعم الله لا تحصى بصيغة التثنية[٣] ولا يمكن أن يكون من باب إضافة الفعل إلى فاعله بمعنى (لما خلقت أنا) لأنه «إذا أضاف الفعل إلى الفاعل وعدى الفعل إلى اليد بحرف الباء... فإنه نص على أنه فعل الفعل بيديه، ولهذا لا يجوز لمن تكلم أو مشى أن يقال: فعلت هذا بيديك (...) لأن مجرد قوله: فعلت كاف في الإضافة إلى الفاعل، فلو لم يرد أنه فعله باليد حقيقة كلن ذلك زيادة محضة من غير فائدة. ولست تجد في كلام العرب ولا العجم... أن فصيحًا يقول: فعلت هذا بيدي، أو فلان فعل هذا بيديه، إلّا ويكون فعله بيديه حقيقة، ولا يجوز أن يكون لا يد له، أو أن يكون له يد والفعل وقع بغيرها»[٤]. «وبهذا الفرق المحقق تتبين مواضع المجاز ومواضع الحقيقة، ويتبين أن الآيات لا تقبل المجاز البتة من جهة نفس اللغة»[٥].

المقام الثاني: ليس للنفاة دليل يوجب صرف لفظ اليد من حقيقته إلى مجازه، فإن قيل: الدليل أن اليد جارحة، والجارحة يستحيل وصف الله تعالى بها، قيل: إنما يكون هذا صحيحًا لو كانت هذه الجارحة من جنس ما يوصف به المخلوق، وأهل السنة يسلمون بأن صفات الخالق لا كصفات المخلوق، ومن ثم لا يستحيل عقلًا ولا سمعًا أن يكون للباري عزّ وجل «يد تناسب ذاته تستحق من صفات الكمال ما تستحق الذات»[٦].

---

(١) الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز: ف٦/٣٦٥.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه.
(٤) المدنية... ف٦/٣٦٦.
(٥) نفسه.
(٦) نفسه، ٣٦٧.

فمن جهة النقل، لا توجد في كتاب الله آية تدل على انتفاء وصفه باليد دلالة ظاهرة بل أو دلالة خفية، وكل الآيات التي جاءت بصيغة النفي كقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ وقوله ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾، إنما دلت على انتفاء التشبيه «أما انتفاء يد تليق بجلاله فليس في الكلام ما يدل عليه بوجه من الوجوه»[١].

أما من جهة العقل، فليس «في العقل ما يدل دلالة ظاهرة على أن الباري لا يد له البتة، لا يدًا تليق بجلاله ولا يدًا تناسب المحدثات»[٢]، وليس في العقل ـ أيضًا ـ ما يدل على أن صفة اليد هي صفة نقص حتى يستحيل اتصاف الباري بها، فلو قدر اثنان: أحدهما له يد يفعل بها، والآخر لا يد له أو لا يمكنه أن يفعل بها، لكان الأول أكمل[٣]. وإن قيل: إن من يفعل بقدرته بدون يديه أكمل ممن يفعل بيديه فقط، قيل: ومن يفعل بقدرته وبيديه إذا شاء، هو أكمل ممن لا يفعل إلّا بقدرته[٤]. إن ما قد يدعيه الخصم من دليل عقلي على انتفاء اليد المنسوبة لله تعالى لا يعدو أن يكون «شبهة فاسدة»[٥].

المقام الثالث: ليس في نصوص القرآن والحديث وأقوال السلف ما يدل على أن المراد باليد خلاف الظاهر. وهل «يجوز أن يملأ الكتاب والسنة من ذكر اليد، وأن الله تعالى خلق بيده، وأن يداه مبسوطتان، وأن الملك بيده، وفي الحديث ما لا يحصى، ثم إن رسول الله ﷺ وأولي الأمر لا يبينون للناس أن هذا الكلام لا يراد به حقيقته ولا ظاهره، حتى ينشأ «جهم بن صفوان» بعد انقراض الصحابة فيبين للناس ما نزل على نبيهم، ويتبعه عليه

---

(١) نفسه، ٣٦٨.
(٢) نفسه.
(٣) الأكملية: ف٦/٩٢.
(٤) نفسه، ٩٣.
(٥) ف٦/٣٦٨.

«بشر بن غياث» ومن سلك سبيلهم من كل مغموض عليه بالنفاق؟!»[١]، وكيف يترك النبي ﷺ إيضاح باب من أهم أبواب العقيدة وهو باب الصفات، ولا يبين لأمته أن هذه الآيات ليس المراد بها ظاهرها؟!

المقام الرابع: كل النصوص التي جاء فيها ذكر (اليد)، في القرآن أو الحديث أثبتت أن لله يدًا حقيقية لا مجازًا، وأن المراد بها ظاهرها اللائق بجلاله وعزته، من ذلك قوله: ﴿يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ وقوله: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾... وغيرها. ففي الآية الأولى بيان تفضيله لآدم وتكريمه الذي استوجب سجود الملائكة له، وهو أنه خلقه بيديه ولو كان «المراد أنه خلقه بقدرته أو بنعمته، أو مجرد إضافة خلقه إليه لشاركه في ذلك إبليس وجميع المخلوقات»[٢]، ومن ذلك ما روي في الصحاح من أحاديث لا حصر لها في نفس المعنى، منها حديث الشفاعة: «يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده»[٣] وحديث: «إن الله لما خلق آدم مسح على ظهره بيده»[٤] وهي أحاديث تعضد الآية، ومنها الحديث الذي رواه مسلم: «المقسطون عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا»[٥] والحديث الذي رواه مسلم والبخاري: «يمين الله ملأى لا يغيضها نفقة سحاء الليل والنهار، أرأيتم ما أنفق منذ خلق السماوات والأرض؟ فإنه لم يغض ما في يمينه، والقسط بيده الأخرى يرفع ويخفض إلى يوم القيامة»[٦] إلى غير ذلك من الأحاديث الصحيحة التي

---

(١) نفسه.
(٢) نفسه.: ٢٦٩.
(٣) الحموية الكبرى: ف٥/٨٨، والحديث رواه البخاري بلفظ آخر، في كتاب التوحيد، ج٤/ ٢٧٩.
(٤) نفسه، ٨٩، والحديث رواه الإمام أحمد بلفظ آخر: المسند: ٢/٤٥٠.
(٥) المدنية.. ف٦/٣٧٠ ـ ٣٧١، والحديث في مسلم بشرح النووي، كتاب الإمارة: ج٦/١٧٨.
(٦) المدنية.. ف٦/٣٧١، والحديث أخرجه البخاري ٤/٢٨١ في كتاب التوحيد.



تلقتها الأمة بالقبول والتصديق. وقد علق العلماء على هذه الأحاديث والأخبار وأكدوا أنه «لا يجوز رد هذه الأخبار ولا التشاغل بتأويلها، والواجب حملها على ظاهرها، وأنها صفات الله لا تشبه صفات الموصوفين بها من الخلق؛ ولا يعتقد التشبيه فيها»(١). والدليل على بطلان تأويلها أن النبي ﷺ ـ وهو يحدث به أمته ـ لم يرد في خطابه أن المراد بها غير ظاهرها وحقيقتها، كما أنه خاطبهم فيها بأفصح العبارات وأبين الألسنة واللغات، ولو كان المراد بها غير ظاهرها لكان بذلك مخاطبًا لهم بأخفى الدلائل مطالبًا باعتقاد أظهرها، ولكان بذلك «تدليسًا وتلبيسًا، وكان نقيض البيان وضد الهدى»(٢). كما أن الصحابة من بعده والتابعين من بعدهم حملوها على ظاهرها، ولم يتعرضوا لتأويلها ولا صرفوها عن ظاهرها، «فلو كان التأويل سائغًا لكانوا أسبق إليه لما فيه من إزالة التشبيه ورفع الشبهة»(٣). وهكذا دلت النصوص القطعية أن لله تعالى يدًا، تليق بذاته المنزهة عن كل تعطيل أو تشبيه، وكان منهج السلف في فهم هذه الآيات أنه لما كان الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات كان إثبات الصفات كإثبات الذات: إثبات وجود لا إثبات كيفية، فنقول له يدًا وسمعًا، ولا نقول إن معنى اليد: القدرة ومعنى السمع: العلم(٤).

لقد رأى الأستاذ محمد أبو زهرة في كتابه عن ابن تيمية وفقهه وعصره أن شيخ الإسلام قد «فر من التفسير المجازي ليقع في تفسير مجازي آخر»(٥) حين فسر معنى اليد التي «وضعت في أصل معناها»(٦) لمعناها الحسي

---

(١) الحموية الكبرى: ف٥/٨٩.
(٢) المدنية: ف٦/٣٦٢.
(٣) الحموية..: ف٥/٩٠.
(٤) المدنية..: ف٦/٣٥٥.
(٥) ابن تيمية: حياته وعصره... (أبو زهرة): ص٢٧٧.
(٦) نفسه، ٢٧٦.

المعروف لدى الخلق بغير هذا المعنى، والحق إن ابن تيمية ينكر منذ البداية أن يكون المتبادر إلى الذهن من هذه الآيات هو ما يناسب المخلوقين، بل ما يسبق إلى الذهن هو ما دل عليه حال الخطاب وهو أن هذه اليد منسوبة لله عزّ وجل على سبيل الحقيقة، هذا بالإضافة إلى صعوبة إثبات الوضع الأول للفظ اليد الذي يراه الأستاذ أبو زهرة في هذه الألفاظ يدل على معان حسية. وعلى هذا الأساس يكون تفسير ابن تيمية (لليد) في هذه الآيات: بأنها يد حقيقة تناسب الذات الإلهية، ليس من قبيل التفسير المجازي بل على العكس من ذلك تمامًا. فقد أقام الحجة بالمقامات الأربعة أن هذه الآيات لا تقبل المجاز البتة.

٥ ـ آية «الرمي» والفعل الإلهي:

إثبات الفعل الإلهي أو نفيه، وعلاقة ذلك بالمجاز، مسألة «زلت فيها أقدام وضلت فيها أفهام»[(١)]، وذلك بسبب ما أثارته من مسائل لدى المتكلمين والفقهاء والمفسرين على حد السواء. بل إن «نفوس بني آدم لا يزال يحوك فيها من هذه المسألة أمر عظيم»[(٢)]. وابن تيمية وإن لم يصرح بلفظ المجاز أثناء تفسيره وردوده على مثبتيه في هذه الآيات، فإن رده شبهة النفي والتعطيل فيها يحدد بالتلازم مع موقفه من إثبات المجاز في القرآن الكريم عمومًا، وفي هذه الآيات على وجه الخصوص، ومن ذلك تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[(٣)].

لقد أثارت هذه الآية الكريمة الجدل عند نفاة الأفعال ومثبتيها على حد السواء؛ فقد حسبها كل طرف حجة له ودليلًا. ولم ير ابن تيمية في الآية

(١) أقوم ما قيل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل: ف١٣٨/٨.
(٢) نفسه، ٩٧.
(٣) سورة الأنفال: ١٧.

حجة ولا دليلًا لأي من تلك الفرق، وهذا ما يؤكده تفسير السلف لها: «قال أبو عبيد: ما ظفرت أنت ولا أصبت ولكن الله ظفرك وأيدك، وقال الزجاج: ما بلغ رميك كفًّا من تراب أو حصى أن يملأ عيون ذلك الجيش الكثير، إنما الله تولى ذلك، وذكر ابن الأنباري: ما رميت قلوبهم بالرعب إذ رميت وجوههم بالتراب»[1] فعلم أن الرمي المنسوب لله عزّ وجل تمثل في أسباب المعونة والتأييد مثل إنزال الملائكة وإلقاء الرعب في قلوب الأعداء، أما الرمي المنسوب للرسول ﷺ فقد تمثل في رميه للقوم بالتراب، لذلك فإن «رمية رسول الله ﷺ أصابت من لم يكن في قدرته أن يصيبه، فكان ما وجد من القتل وإصابة الرمية خارجًا عن قدرتهم المعهودة، فسلبوه لانتفاء قدرتهم عليه، وهذا أصح، وبه يصح الجمع بين النفي والإثبات: ﴿وَمَا رَمَيْتَ﴾ وما أصبت ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾ إذ طرحت، و﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾: أصاب»[2]. وهذا يدخل فيما خرق الله به العادة من الأفعال الخارجة عن القدرة المعتادة للبشر، فثبت أن الرمي الذي نفاه ليس هو الرمي الذي أثبته، وبذلك لم يعد في الآية دليل على إثبات الفعل لله دون العبد ولا عكس ذلك، ولا على جعل فعل الله هو فعل العبد نفسه.

٥ ـ ١ ـ فساد احتجاج المثبتة من الجهمية بالآية:

أولًا: لو كانت الآية دليلًا على نفي فعل العبد ونسبه إليه مجازًا، كما يقول الجهمية، لكان كل ما أخبر به القرآن من أفعال قائمة بالعباد مجازًا، «والقرآن أخبر أن العباد يؤمنون ويكفرون ويفعلون ويعملون ويطيعون ويعصون...، ويأكلون ويشربون ويقاتلون ويحاربون، فلم يكن من السلف

---

(١) فصل في قدرة الرب عزّ وجل: ف١٨/٨.
(٢) تفسير ثلاث آيات متشابهة اللفظ والمعنى: ف١٥/٤٠.

والأئمة من يقول: إن العبد ليس بفاعل ولا مختار، ولا مريد ولا قادر، ولا قال أحد منهم: إنه فاعل مجازًا»(١).

ثانيًا: إن إثباتهم للفعل الإلهي بشكل مطلق، ونفيه عن العبد، جعلهم يصفونه عزوجل بكل فعل قد ينزه عن الاتصاف به كفعل الشر والفساد، وأن يخلو فعله من الحكمة «فيجوز أن يخلق كل شر، ولا يخلق شيئًا لحكمة، وما ثم فعل تنزه عنه، بل كل ما كان ممكنًا جاز أن يفعله، وجوزوا أن يأمر بكل كفر ومعصية. وينهى عن كل إيمان وطاعة... وأن يعذب الأنبياء وينعم الفراعنة والمشركين وغير ذلك، ولم يفرقوا بين مفعول ومفعول»(٢). وخالفوا بذلك ظاهر الآيات. وفتحوا الباب أمام دعاة المجاز لتأويل ما جاء من آيات تنسب لله عزّ وجل أفعالًا توهم الشر.

ثالثًا: أن القول بالجبر وسلب العبد حرية اختيار فعله قد يؤدي إلى سقوط الثواب والعقاب والجزاء والقصاص، لأن القول بالجبر هو احتجاج بالقدر على المعاصي، ومعلوم أن الاحتجاج بالقدر «باطل في فطر الخلق وعقولهم: لم تذهب إليه أمة من الأمم ولا هو مذهب أحد من العقلاء الذين يطردون قولهم، فإنه لا يستقيم عليه مصلحة أحد لا في دنياه ولا آخرته»(٣)، ولو كان العبد مجبرًا على فعله لما كان إبليس ملومًا ولا معاقبًا، ولما عوقب فرعون وقوم نوح وثمود وغيرهم من الكفار، ولما اقتص من ظالم معتد، ولفعل كل واحد ما يشتهيه من غير رادعٍ، ولما جاز جهاد الكفار وإقامة الحدود(٤).

---

(١) ف٨/٤٥٩ ـ ٤٦٠.

(٢) تفسير سورة آل عمران: ف١٤/٢٦٧.

(٣) الحجج العقلية والنقلية...: ف٢/٣٢٣.

(٤) نفسه، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: ١٣٩.

٥ ـ ٢ ـ فساد احتجاج المثبتة من الصوفية بالآية:

رأى الصوفية من أصحاب الحلول والإتحاد في قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ دليلًا على أن فعل العبد هو فعل الله، وأن التفريق بينهما إنما هو على سبيل المجاز، وهو باطل من وجوه:

* أنه تعالى نفى الرمي عن النبي ﷺ بالمعنى الذي سبق بيانه، ثم أثبته لنفسه فلو كان فعل العبد هو فعل الله لكان عين المثبت هو عين المنفي، وهذا تناقض[(١)].

* لو كان ما ادعوه صحيحًا «لكان ينبغي أن يقال لكل أحد: حتى يقال للماشي: ما مشيت إذ مشيت ولكن الله مشى، ويقال للراكب: وما ركبت إذ ركبت ولكن الله ركب... ويقال مثل ذلك للآكل والشارب والصائم والمصلي ونحو ذلك، وطرد ذلك يستلزم أن يقال للكافر: وما كفرت إذ كفرت ولكن الله كفر...» وما كذبت إذ كذبت ولكن الله كذب، ومن قال مثل هذا فهو كافر ملحد خارج عن العقل والدين»[(٢)].

* أن «هذا لم يأت في شيء من الأفعال المأمور بها إلّا في الرمي والقتل ببدر، ولو كان هذا لعموم خلق الله أفعال العباد لم يختص ببدر»[(٣)]، فلو صح قولهم، لكان كل ما في الوجود من أفعال العباد أفعاله بما فيها أفعال الكفر والفسوق والعصيان، وهذا إبطال للشرع، حتى إن بعض الحلولية الاتحادية يبطلون فريضة الجهاد، فإذا أمروا بقتال العدو، قالوا: أنقاتل الله؟[(٤)] وفسروا ما جاء في القرآن الكريم من معاني الأمر والنهي بالمجاز أو الإشارة والرمز، وهذا ما بين ابن تيمية بطلانه في أكثر من مناسبة.

---

(١) الرد الأقوم على ما في نصوص الحكم: ف٢/٣٧٥.
(٢) الحجج العقلية والنقلية... ف/٣٣١.
(٣) تفسير ثلاث آيات متشابهة اللفظ والمعنى: ف١٥/٤٠.
(٤) الحجج العقلية...: ف٢/٣٣٣.

٥ ـ ٣ ـ فساد احتجاج النفاة من القدرية وغيرهم بالآية:

ادعى نفاة الأفعال ـ ومثبتو المجاز ـ أن الرمي المنسوب لله تعالى في قوله ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ يراد به لطفه وتأييده(١). وبه فسروا كل ما نسب إلى الله من أفعال في القرآن الكريم. ويرى ابن تيمية أن أصل الغلط فيما ذهبوا إليه من نفي مطلق لأفعال الله تعالى، ولخلقه أفعال العباد، بحجة تنزيهه عن الظلم وفعل القبيح، أنهم «شبهوا أفعاله سبحانه وتعالى بأفعال العباد... فاعتقدوا أن ما حسن منهم حسن منه مطلقًا وما قبح منهم قبح منه مطلقًا... والله سبحانه متعال عن أن يلحقه ما لا يليق به سبحانه»(٢) لذلك ومن جهلهم هذا، نفوا أن يكون لله يد في أفعال عباده، بل نفوا أن يقوم به فعل أصلًا، فأثبتوا فاعلًا لا يقوم به فعل كما أثبتوا من قبل موصوفًا لا تقوم به صفة وهو باطل بما تقرر من قواعد وأصول عقدية، وبما نطقت به الآيات من إثبات لأفعاله عزّ وجل وأنه تعالى يهدي ويضل ويخلق ويرزق ويعطي ويمنع، ويغضب ويحلم ويعاقب ويرحم... إلى غير ذلك من الأفعال القائمة بذاته، الواقع مفعولها على خلقه الناطقة بها أسماؤه الحسنى.

٥ ـ ٤ ـ بيان معنى الهدى والضلال:

ذكر الهدى في القرآن بمعان أربعة:

الأول: بمعنى الهداية إلى مصالح الدنيا وهو «مشترك بين الحيوان الناطق والأعجم، وبين المؤمن والكافر»(٣).

الثاني: بمعنى «البيان والدلالة»(٤) وذلك بنصب الأدلة وإرسال الرسل

---

(١) متشابه القرآن: للقاضي عبد الجبار: ٣١٩/١.
(٢) ف٨/٣٨٧ ـ ٣٨٨.
(٣) شرح حديث: (يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي...) ص٥٥.
(٤) تفسير سورة الأعلى: ف١٥٦/١٦.

وإنزال الكتب، وهذا «أيضًا يشترك فيه جميع المكلفين سواء آمنوا أو كفروا كما قال تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٥]...»[١] وهذا بمثابة الدعوة العامة والإنذار العام والتذكير العام.

الثالث: الهدى بمعنى «جعل الهدى في القلوب، وهو الذي يسميه بعضهم بالإلهام والإرشاد وبعضهم يقول: هو خلق القدرة على الإيمان كالتوفيق ونحو ذلك»[٢] وهذا هو الهدى الخاص التام، وحصوله متوقف على «فعل الفاعل وقبول القابل»[٣] فلا يهتدي إلّا من قبل الاهتداء لا كل أحد[٤] وهو الذي إن شاء الله نفاه فضل صاحبه، ولا يقدر على ذلك إلّا الله تعالى، وهو في القرآن كثير مثل قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾[٥]، وقوله: ﴿مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُّرْشِدًا﴾[٦].

الرابع: هو الهدى في الآخرة، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا ۖ وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ ﴿٢٣﴾ وَهُدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ وَهُدُوا إِلَىٰ صِرَاطِ الْحَمِيدِ ﴿٢٤﴾﴾[٧] وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَانِهِمْ ۖ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾[٨]. «وهذا الهدى ثواب الاهتداء في الدنيا، كما أن ضلال الآخرة جزاء ضلال الدنيا»[٩].

---

(١) شرح حديث: (يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي...) ص٥٥.
(٢) نفسه.
(٣) تفسير سورة الكافرون: ف٥٨٧/١٦.
(٤) نفسه، ٥٨٨.
(٥) سورة الأنعام: ١٢٦.
(٦) سورة الكهف: ١٧.
(٧) سورة الحج ٢١ ـ ٢٢.
(٨) سورة يونس ٩.
(٩) شرح حديث: (يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي...) ص٥٨.

وعليه، فإن الهدى المنسوب فعله إلى الله درجات ومقامات كلها حقيقة، أولها الهدى العام المشترك الذي جاء دعوة وبيانًا وتعليمًا للناس يستوي في ذلك المؤمن والكافر بل الإنسان والحيوان أيضًا، ثم الهدى الخاص الذي يختص به من جعل الله في قلبه قبول الدعوة والاستجابة للبيان العام، فيصير صاحبه بذلك مهتديًا، وبعكسه يكون ضالًا، فيتميز به الكافر من المؤمن، ولا يكون لأحد حجة على الله بعد ذلك، ولا يكون عقابه أو ثوابه ظلمًا ولا تقصيرًا في حق أحد، والذين نفوا الأفعال إنما نفوا الهدى الخاص أي أن يكون الله قد خلق الإيمان في القلوب ووفقها إلى قبول الدعوة، وحصروا معنى الهدى في المعنى العام المشترك المتمثل في إرسال الرسل ونصب الأدلة، فخالفوا بذلك الآيات التي بينت الاختصاص فيه بعد الدعوة العامة، كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[1].

أما ما نسب إلى الله عزّ وجل ـ في القرآن الكريم ـ من فعل الضلال والكفر والختم، والغواية والمكر والاستهزاء، وغيرها من الأفعال المضادة لفعل الهدى، فليست بالمعنى الذي فهمه النفاة أنها أفعال شر وظلم، والله منزه عنها، ومن استقرأ الآيات و«تدبر القرآن تبين له أن عامة ما يذكره الله في خلق الكفر والمعاصي يجعله جزاء لذلك العمل، كقوله: ﴿كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓاْ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ وقوله: ﴿وَأَمَّا مَنۢ بَخِلَ وَٱسْتَغْنَىٰ ﴿٨﴾ وَكَذَّبَ بِٱلْحُسْنَىٰ ﴿٩﴾ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْعُسْرَىٰ﴾، وهذا وأمثاله بذلوا فيه أعمالًا عاقبهم بها على فعل محظور. وتلك الأمور إنما كانت منهم وخلقت فيهم لكونهم لم يفعلوا ما خلقوا له ولا بد لهم من حركة وإرادة، فلما لم يتحركوا بالحسنات تحركوا بالسيئات عدلًا من الله... وهذا الوجه إذا

---

(١) نفسه، ٥٧ والآية في سورة يونس: ٣٥.

تحقق ـ يقطع مادة كلام القدرية المكذبة والمجبرة الذين يقولون: إنه خلق كفر الكافرين ومعصيتهم، وعاقبهم على ذلك لا لسبب ولا لحكمة...»[١].

إن الشر نوعان: محض مطلق وإضافي جزئي فالشر المطلق المحض الرب منزه عنه «لأن الشر المحض لا خير فيه، وهو عدم محض، والعدم لا يضاف إلى الله»[٢] وهذا يجوز نفيه عن الله بل يجب. أما الشر الإضافي الجزئي «فهو خير باعتبار حكمته»[٣] بل إن فيه «من الخير العام والحكمة والرحمة أضعاف ذلك مثل إرسال موسى إلى فرعون فإنه حصل به التكذيب والهلاك لفرعون وقومه، وذلك شر بالإضافة إليهم لكن حصل به من النفع العام للخلق إلى يوم القيامة والاعتبار بقصة فرعون، ما هو خير عام»[٤] ولهذا لا يأتي الشر ـ في كلام الله وكلام رسوله ـ مضافًا إلى الله وحده، بل لا يذكر الشر إلّا على أحد وجوه ثلاثة: أن يدخل في عموم المخلوقات لقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ وإذا دخل في العموم أفاد عموم القدرة والمشيئة والخلق، ومن ثم إشتمل على ما تضمنه من حكمة تتعلق بالعموم، إما أن يضاف إلى السبب الفاعل كقوله: ﴿مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾، وإما أن يحذف فاعله، كقول الجن: ﴿وَأَنَّا لَا نَدْرِيٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي ٱلْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا﴾[٥].

إن الوحدة العقدية واللغوية التي تحكم منهج ابن تيمية في التفسير تبدو واضحة جلية في تفسيره لهذه الآية، فقد استطاع حل العديد من الإشكالات المتعلقة بالفعل الإلهي وعلاقته بحرية الإنسان وإرادته وفعله، فكان بدفاعه

---

(١) ف١٤/٣٣٥.
(٢) ف١٤/٣١٦.
(٣) نفسه، ٢٦٦.
(٤) نفسه، ٢٧٦.
(٥) نفسه، ٢٦٦ وينظر: أقوم ما قيل في القضاء والقدر... ف٨/٩٤. والآية في سورة الجن ١٠.

عن الموقف الوسط بين النفي والإثبات أكثر تعبيرًا عن الوسطية والمرونة التي كانت سمة بارزة في الفكر والعقيدة الإسلاميين. ولما كانت العلاقة بين النفي والإثبات ـ في مجال الصفات والأفعال ـ ونفي المجاز أو إثباته، علاقة طردية وعكسية كما سبقت الإشارة فإن موقف ابن تيمية من المجاز يكتمل، وتصوره عنه يتضح لنا إذا تدبرنا تفسيره هذا وخاصة موقفه من نفاة الأفعال ومثبتيها معًا، والذي مثل وجهًا آخر لمنهجه النقدي المزدوج في مجال اللغة عمومًا، والمجاز على وجه الخصوص.

٦ ـ حقيقة الرؤية: نظر أم انتظار:

جعل ابن تيمية الإيمان بالرؤية وإثباتها جزء من الإيمان بالله وكتبه ورسله[١]. وقد تعرضت الآيات التي تثبت رؤية الله يوم القيامة للتأويل من قبل العديد ممن أثبتوا المجاز من المفسرين. ورد ابن تيمية على هؤلاء في تحليله لبعض القضايا العقدية، مفسرًا الآيات بما دلت عليه دون اعتماد على المجاز، كما يظهر ذلك في تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾[٢]. وقد أكد ابن تيمية في تفسيره لآيات الرؤية على أمرين: أولهما: أن رؤية الله تعالى يوم القيامة تثبت بأدلة من الكتاب والسنة، وهي أدلة لا تقبل الرفض أو التأويل، لأنها أدلة قطعية الثبوت والدلالة. وليس في هذه الأدلة ما يفهم منه أن هذه الرؤية مجاز لا حقيقة. والثاني: أن ما استدل به نفاة الرؤية ومؤولو هذه الآيات من أدلة عقلية على ذلك، هي باطلة بالعقل أيضًا. وما استدلوا به من آيات لا يستقيم معناه مع النفي بل هي دليل على الإثبات.

استدل نفاة الرؤية على ذلك بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ

---

(١) العقيدة الواسطية ف٣/١٤٤.

(٢) الانعام، ١٠٤.

ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ﴾، وفسروا الإدراك بالرؤية، أي: لا تراه الأبصار وهو يرى الأبصار[١]، «لأنه متعال أن يكون مبصرًا في ذاته لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة أصلًا أو تابعًا كالأجسام والهيئات»[٢]. ويرى ابن تيمية أن الآية حجة عليهم لا لهم: فالإدراك إما أن يراد به مطلق الرؤية، أو الرؤية المقيدة بالإحاطة. ومعلومٌ أن المعنى الأول باطل، لأنه «ليس كل من رأى شيئًا يقال إنه أدركه كما لا يقال أحاط به»[٣]. فلا يقال لمن رأى السماء مثلًا أنه أدركها وأحاط بها أو لمن رأى جوانب الجيش أو الجبل أو المدينة أنه أدركها[٤]. وذلك لأن الإدراك في لغة العرب ليس مرادفًا للرؤية، بل بينهما «عموم وخصوص، فقد تقع رؤية بلا إدراك، وقد يقع إدراك بلا رؤية... فقد يدرك الشيء بالقدرة وإن لم يشاهد، كالأعمى الذي طلب رجلًا هاربًا فأدركه ولم يره»[٥]. وفي القرآن الكريم آيات تؤكد هذا المعنى من ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلۡجَمۡعَانِ قَالَ أَصۡحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدۡرَكُونَ ۝٦١ قَالَ كَلَّآۖ إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهۡدِينِ﴾[٦] «فنفى موسى الإدراك مع إثبات التراضي، فعلم أنه قد يكون رؤية بلا إدراك والإدراك هنا هو إدراك القدرة: أي ملحقون محاط بنا»[٧]. وهكذا فالآية وإن نفت الإدراك فهي «دالة على ثبوت الرؤية وهو أنه يرى ولا يدرك، فيرى من غير إحاطة ولا حصر، وبهذا يحصل المدح، فإنه وصف لعظمته أنه لا تدركه أبصار العباد وإن رأته»[٨]. ومعلوم أن كون الشيء لا يرى ليس صفة مدح «لأن النفي المحض لا يكون مدحًا إن لم يتضمن أمرًا

---

(١) ينظر أقوال النفاة في تفسير الطبري م٥ ـ ج٧ ـ ص٢٠٠.
(٢) الكشاف ٢/٤٣.
(٣) منهاج السنة ١/٢١٦.
(٤) نفسه.
(٥) منهاج السنة ١/٢١٦.
(٦) سورة الشعراء ٦١.
(٧) منهاج السنة ١/٢١٦.
(٨) تفسير سورة الأعلى ف١٦/٨٧ ـ ٨٨.

ثبوتيًا لأن المعدوم أيضًا لا يرى، والمعدوم لا يمدح، فعلم أن مجرد نفي الرؤية لا مدح فيه، وإن كان المنفي هو الإدراك، فهو سبحانه لا يحاط به رؤية كما لا يحاط به علمًا، ولا يلزم من نفي إحاطة العلم والرؤية نفي الرؤية، بل يكون ذلك دليلًا على أنه يرى ولا يحاط به...»(١). وبذلك فالآية لا تحتاج إلى مجاز أو خروج عن ظاهر الآية. والآية لو أحيلت على قاعدة الكمال لتبين أن «من لوازم كماله أن يوصف بسائر أنواع الإدراكات ومنها الرؤية»(٢).

والآيات الدالة على ثبوت رؤية الله يوم القيامة وحقيقتها كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَتَذَرُونَ ٱلْآخِرَةَ ﴿٢١﴾ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾﴾(٣) وقوله: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾(٤) وقوله: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿٢٢﴾ عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ﴾(٥) وقوله: ﴿لَهُم مَّا يَشَآءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾(٦) وكلها آيات فسرت بما تضمن معنى رؤية الله يوم القيامة من قبل المؤمنين(٧). ومن ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾(٨). فالآية تتحدث عن احتجاب الكفار عن رؤية ربهم و«لا يكون حجاب إلّا لرؤية»(٩). قال الإمام مالك في تفسير الآية: «في هذا دليل على أن ثم قوم لا يحجبون عن الله وينظرون إليه»(١٠).

وإلى جانب ذلك ذكرت مسألة الرؤية في الحديث باستفاضة كبيرة. وقد

---

(١) منهاج السنة ٢١٦/١.
(٢) الأكملية ف١٣٥/٦.
(٣) سورة القيامة ٢١ ـ ٢٢.
(٤) سورة يونس ٢٦.
(٥) سورة المطففين ٣٥.
(٦) ف٤٩٩/٦ والآية من سورة ق ٣٥.
(٧) ينظر: جامع البيان للطبري م٦ج١١ ص٧٣، م٩، ج٢٦، ص١٠٨.
(٨) سورة المطففين ١٥.
(٩) ف٤٩٩/٦.
(١٠) الإمام مالك مفسرًا ص٤١١.

ذكر ابن تيمية هذه الأحاديث بأسانيدها، ورواتها وطرق روايتها[١] مؤكدًا على صحتها، وعدم جواز ردها أو تأويلها بأي وجه من الوجوه. إلّا أن معظم من نفى الرؤية من المتكلمين لا يعترفون بهذه الأحاديث، أو يجهلونها «وذلك لضعف معرفتهم بالحديث»[٢] ولا يعرفون من الأحاديث في هذا الموضوع إلّا ما اجتمع فيه الضعف والكذب[٣]، في حين أن الأحاديث المتواترة في الرؤية أعظم كثيرًا ممن يظنونه متواترًا، و«كلام السلف في هذه المسائل الأصولية... أضعاف كلامهم في مسائل الجد والإخوة والطلاق»[٤]. وهذه الأحاديث ـ كما يرى أئمة الحديث الأعلام ـ صحاح يجب الإيمان بها والإقرار بها، ومن زعم أن الله لا يرى في الآخرة فقد كفر وكذب بالقرآن[٥] كما روي ذلك عن الإمام أحمد.

لم يكتف ابن تيمية بإيراد الأدلة النقلية الصحيحة على حقيقة ثبوت الرؤية بل استدل على ذلك بالأدلة العقلية الصريحة أيضًا، منطلقًا من نقضه لأدلة النفاة والتي يمكن إجمالها في قولهم إنه «لو كان يرى في الآخرة لكان في جهة وما كان في جهة فهو جسم، وذلك على الله محال»[٦].

فها هنا مقدمتان: الأولى: أن كل مرئي فهو في جهة، والثانية: أن كل ما كان في جهة فهو جسم. وكلا المقدمتين ـ في نظر ابن تيمية ـ يمكن إبطالهما بالعقل الصريح[٧]. فيقال في المقدمة الأولى: «كل مرئي هو في

(١) ينظر: ف٦/٤٠٥ ـ ٤١٩، ٤٠١ ـ ٤٠٤، درء... ٧/٣٠ ـ ٣١.
(٢) درء.. ٧/٢٩.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه، ٧/٣٢.
(٥) ف٦/٤٩٩ ـ ٥٠٠.
(٦) درء ١/٢٤٧.
(٧) نفسه، ١/٢٥١.

جهة»: إن الجهة إما أن تكون أمرًا وجوديًا أو عدميًا، فإن أرادوا أمرًا وجوديًا وقد «علم أنه ما ثم موجود إلّا الخالق والمخلوق والله فوق سماواته بائن عن مخلوقاته، لم يكن ـ والحالة هذه ـ في جهة موجودة»[١]، فقولهم إن المرئي لا بد أن يكون في جهة موجودة «قول باطل، فإن سطح العالم مرئي، وليس هو في عالم آخر»[٢]. وإن أرادوا بالجهة أمرًا عدميًا، فإن ما كان في جهة عدمية أو حيز عدمي «فليس هو في شيء»[٣]. ويقال في المقدمة الثانية: «كل ما كان في جهة فهو جسم»، فإن فسروا الجسم بأنه كل ما ركبه مركب أو ما كان متفرقًا فاجتمع، كانت المقدمة ممتنعة. لأن السماوات مرئية مشهودة رغم أنها ليست بجسم أي لم تكن متفرقة فاجتمعت[٤]. وإن فسروا الجسم بأنه المركب من الجواهر المُفْرَدَة أو من المادة والصورة، فهذا باطل ببطلان وجود الجوهر الفرد أو المادة والصورة، فإن الله «سبحانه يخلق الجسم من الجسم، كما يخلق الإنسان من الماء المهين، وقد ركب العظام في مواضعها من بدن بني آدم، وركب الكواكب في السماء»[٥]، ولا يعلم بعقل ولا سمع أن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة أي من الأجزاء اللطيفة التي لا تقبل الانقسام «بل هو باطل.... لأن... الأجزاء المتصاعدة تستحيل عند تضافرها كما يستحيل الماء إلى الهواء»[٦]. وهكذا يبطل استدلال نفاة الرؤية من جهة هذه المقدمات، كما يبطل من جهة ما استخدموه من ألفاظ ومصطلحات مجملة «ليس لها وجود في النصوص»[٧]

---

(١) نفسه، ٢٥٣.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه، ٢٥١.
(٥) درء ١/٢٥١.
(٦) درء ١/٢٥٢.
(٧) نفسه، ٢٤٨.

كلفظ الجسم والجهة والخير والجوهر، وهي الألفاظ التي لطالما وقع النزاع في شأنها[١].

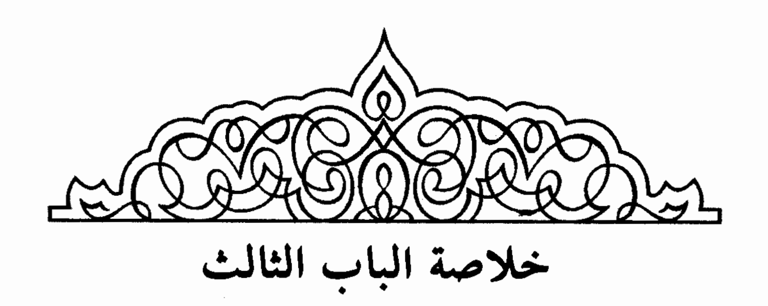
وعلى العموم، فإن نفي الرؤية عن الله تعالى والقول باستحالتها، وتفسير ما يثبتها من نصوص بالمجاز يعود أساسًا إلى الجهل بقواعد العقيدة كقاعدة الكمال وقاعدة نفي المماثلة، فبموجب القاعدة الأولى يتبين أن «كل ما كان وجوده أكمل كان أحق بأن يرى، وكل ما لم يمكن أن يرى فهو أضعف وجودًا»[٢]. وإذا كانت الموجودات تتفاوت في درجة الرؤية وإمكانها حيث الأجسام الجامدة أحق بالرؤية من الضياء، والضياء أكثر قابلية للرؤية من الظلام، فإن الله عزّ وجل، وهو أكمل الموجودات، أحق بالرؤية من سائر الموجودات. أما بموجب قاعدة نفي المماثلة فلا مناص من الاعتراف بأن آراء النفاة في الرؤية إنما سببه «تشبيه رؤيته برؤيتنا نحن وهو تشبيه باطل، فإن بصره يحيط بما رآه بخلاف أبصارنا»[٣]، والنبي ﷺ حين قال في حديث الرؤية المشهور: (... فإنكم ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر) فشبه الرؤية بالرؤية، ولم يشبه المرئي بالمرئي»[٤] فإن البصر إذا حدق بالشعاع: «ضعف عن رؤيته لا لامتناع في ذات المرئي بل لعجز الرائي، فإذا كان في الدار الآخرة أكمل الله الآدميين وقواهم حتى أطاقوا رؤيته»[٥].

وهكذا، فرؤية الله يوم القيامة تحكمها قواعد الصفات الإلهية المنزهة عن كل تعطيل وتشبيه، كما تحكمها قوانين عالم الغيب لا الشهادة، ومن ثم

---

(١) سبق أن أكد ذلك ابن تيمية في مناسبات عدة ينظر: قاعدة نفي المماثلة، تفسيره لآيات الاستواء... ومواضع أخرى.
(٢) منهاج السنة ٢١٧/١.
(٣) تفسير سورة الأعلى ف٨٧/١٦.
(٤) نفسه، ٨٤ والحديث مر تخريجه في الباب الأول من البحث ص١٣٢.
(٥) منهاج السنة ٢١٧/١ ـ ٢١٨ تنظر قاعدة تعظيم الشرائع... الباب الثاني.

فهي تستحق ـ في نظر ابن تيمية ـ من الإيمان ما تستحقه كل المغيبات، وإذا لم تحكمها قوانين العقول فلعجز في هذه العقول، ولن يكون ذلك سبيلًا إلى إبطالها بتأويل أو مجاز.



خلاصة الباب الثالث

لكي يصح التفسير وتنضبط آلياته، فقد وجب وضع قواعد تقنن طرق التعامل مع نصوص القرآن الكريم. وأهم ما ميز رؤية ابن تيمية للتفسير نصًّا ومنهجًا: هو إخلاصه لمذهبه العقدي المتناسق، ونظرته اللغوية المتميزة ومواقفه الأصولية. فكان تفسيره مرآة لكل هذه العناصر مجتمعة، وكانت النتيجة ما مر في هذا الباب من قواعد وشواهد: قواعد أسست لعلم أصول التفسير وشواهد بينت كيفية استثمار هذه القواعد في معرفة مراد الله تعالى من كلامه وهو ما يمكن تلخيصه في النتائج التالية:

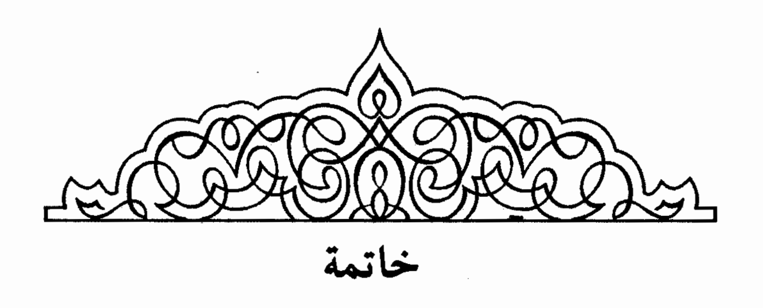
١ ـ البيان النبوي شامل لكل آي القرآن لفظًا ومعنى، وبذلك ترتفع الحاجة إلى فرض المجاز في التفسير، إذ لا باطن هناك ولا رموز ولا إشارات يختص بفهمها البعض دون البعض. وهذا ما يضعف فرص التأويل والتحريف.

٢ ـ أصح طرق التفسير هي تلك التي تتبع معاني النصوص من مصادرها الأولى، بدءًا من القرآن الكريم إذ بعضه يفسر بعضه، ثم السنة الشارحة المفصلة المبينة له، ثم أقوال الصحابة الحاضرين نزوله، الآخذين من معين الفهم النبوي الصافي، ثم أقوال تلامذتهم النجباء وأتباعهم الفضلاء التابعين

لهم بإحسان، وهي الطريقة المثلى ـ عند أهل علم تفسير النصوص ـ لمعرفة دلالات الكتاب العزيز.

٣ ـ تفسير ابن تيمية للشواهد اللغوية للمجاز بين فكرة تفاوت الحقيقة وتنوع مقاماتها، ووصول القرآن الكريم إلى ذروة الإعجاز فيها. كما أضاء تفسيره للشواهد الأصولية زاوية من زوايا مخزونه الفقهي والأصولي حيث يتجلى اجتهاده الخاص في بعض المسائل الفقهية، وانسلاخه عن المذهب الحنبلي فيها.

٤ ـ تميز تفسير ابن تيمية للشواهد العقدية الدالة على المجاز ـ في نظر الخصوم ـ بجدة في المنهج والموضوع: فالمنهج تتكامل فيه طريقة الهدم والبناء، ولا تغيب عنه عناصر منهج التفسير السليم: من مراعاة للغة، وأقوال السلف، والبحث عن معاني النصوص في النصوص، والاستقراء، والدراسة المصطلحية للكلمات المفاتيح، وربط تلك النصوص بسياقاتها. وأما الموضوع فأهم ما هنالك براءة ابن تيمية من تهمة التشبيه والتجسيم، وفي تفسيره للاستواء والقرب والمعية والرؤية خير دليل.



خاتمة

نتائج ومخرج ووساطة

باستقراء المنازل والمسالك التي قادت إليها أبواب البحث في قضية الحقيقة والمجاز عند ابن تيمية، يمكن استخلاص أربع نتائج عامة. وهي نتائج تضمنت من الإشكالات ما يتطلب مخرجًا أمينًا لها، ومن الخصومات ما يستوجب البحث عن وساطة تستصوب الصواب، وتبرز مكان الائتلاف بدل الاختلاف، تجاوزًا لصراعات ماض لم تعد ملزمة، وعلاجًا لحاضر ما أكثر هزائمه، واستشرافًا لمستقبل ناهض.

١ ـ أما النتائج فهي:

١ ـ ١ ـ إن دراسة ظهور المجاز والمسالك التي سار فيها قبل القرن السابع الهجري، تبين أن اللفظ وجد في القرن الثاني الهجري بمعناه اللغوي لا الاصطلاحي، مع أبي عبيدة وقُبَيْلَه، وإنما بدأ تقعيده بما هو قسيم للحقيقة ـ بالتدريج ـ منذ أبي عثمان الجاحظ وابن قتيبة، حتى استوى على سوقه واشتهر في القرن الرابع الهجري. وكان للمتكلمين والفلاسفة والصوفية الأثر الأساسي في إقامة ثنائية الحقيقة والمجاز على قواعد منطقية ونظرية خاصة أهمها: وحدة الحقيقة وثباتها، وارتباطها بالمفرد لا بالسياق،

وبنظرية التأويل: المجازي كان منه والإشاري، بإقرار ثنائيات: الظاهر والباطن، والعامة والخاصة. وقادت هذه القواعد إلى أشكال من الاضطرابات: في تحديد الحقيقة والمجاز ومدلولهما، وعلاقتهما بالصور البيانية الأخرى، وفي قضية تصنيف هذه الصور، وتعريفها، والاستشهاد عليها بشواهد من القرآن الكريم والشعر، وفي تحديد طبيعة اللفظ إبان وضعه، وفي دخول بعض الأسماء تحت المجاز، وقضية الأسماء الشرعية، ومسألة الجمع بين الحقيقة والمجاز، وفي أنواع القرائن والعلاقات والأسباب الفاصلة بين القول الحقيقي والقول المجازي، فضلًا عن اختلاف مناهج التأويل والتفسير تبعًا لاختلاف المذاهب الكلامية والفلسفية والصوفية، وأخيرًا الاختلاف والتنازع في إثبات المجاز أو نفيه في اللغة والقرآن الكريم.

١ ـ ٢ ـ يبين البعد اللغوي والمنهجي لدراسة قضية الحقيقة والمجاز عند ابن تيمية، أن النزاع في هذه القضية عقلي وليس لفظيًّا، وأن لا وجود للفظٍ مجردٍ مطلقٍ عارٍ من القيود اللفظية والتداولية. فزال بذلك أساس التمييز بين الحقيقة والمجاز، والأصل والوضع والاستعمال، لغويًّا، كما زال منطقيًّا، برفض ابن تيمية لطريقة التحديد الأرسطية، وأصناف القياس، وتأكيده في كل هذه المحاور على مبدأ نسبية الحقيقة والميل إلى تحديد اللفظ من خلال سياقيه: اللفظي والتداولي، مع إلغاء قياس الشمول الأرسطي لصالح التمثيل والأوْلى... وترتيب الأدلة حسب العوالم الممكنة. فإذا ما أضفنا إلى هذه الخلاصات نظرة ابن تيمية إلى التأويل، وتفريقه المتميز بين علم التأويل وعلم المعنى، وقواعد نظرية الموافقة، ومنهجه في تفسير الشواهد البيانية القرآنية التي اعتُبِرَتْ مجازات، تَبَيَّنَتْ صحةُ الفرض الأول المسطر في مقدمة البحث، وهو أن ابن تيمية وضع أسسًا جديدة لطرق «قراءة النص» و«مسائل

التأويل» بناء على نظرة ترتكز على السياق بأوسع معانيه، وتجعل المجاز مجرد مقام من مقامات الحقيقة.

١ ـ ٣ ـ تبين مبادئ منهج التفكير عند ابن تيمية وأدواته، والأسس الاستدلالية واللفظية التي أقام عليها نظرية الموافقة وقواعد التفسير، رجوعَ ابن تيمية إلى منهج أصولي يعممه على مباحث اللغة والمنطق والعقيدة. لقد استفاد ابن تيمية من هذا المنهج صفة الكلية والنسبية، وطريقته في النقد، وتصوره للعقل وضبطه لأدلته، وجَعْلَه الطريقةَ النبويةَ برهانيةً وايمانيةً معًا، وتحريرَه للنقول، ودراساتِه المصطلحية للألفاظ: الشرعية والبدعية معًا، وتعويض التقابل بين العقل والنقل وبين الظاهر والباطن بالتقابل بين القطعي والظني والشرعي والبدعي، والمعنى الحق والمعنى الفاسد، وكل ذلك على ضوء مبدئه في التركيز على أحوال العبارة ومقاماتها لفظيًا وتداوليًا، كما يدل على ذلك تفسيره للشواهد اللغوية والأصولية والعقدية للمجاز في القرآن الكريم. فإذا أضفنا إلى ذلك قواعده في التفسير وكيف بناها على مصادر التشريع الأصولي، وردوده ـ في المجالات اللغوية والأصولية والعقدية والتفسيرية ـ على المثبتين للمجاز والنافين له معًا، وعلى الباطنية والظاهرية، تَبَيَّنَتْ لنا ـ أخيرًا ـ صحةُ الفرض الثاني الذي سبق في مقدمة البحث. وهو أن ابن تيمية لم يكن ظاهريًّا حرفيًّا ولا باطنيًّا مؤولًا، بل وقف موقفًا وسطًا بفضل نزعته الواقعية والنسبية المستمدة من تعميم المنهج الأصولي على كافة مجالات المعرفة.

١ ـ ٤ ـ بتتبع مسار حياة ابن تيمية، وجهاده العلمي والسياسي، والمحن التي تعرض لها، والمنح التي أوتيها، وباستقراء مصادر منهج التفكير عند الرجل، نجد موقفه من قضية الحقيقة والمجاز يمثل نزعته التجديدية الإصلاحية القائمة على الرجوع إلى الكتاب والسنة ومنهج السلف في

فهمهما، وكان خصومه، وأغلبهم من المتكلمين والصوفية وفقهائهم، ومن الشيعة والفلاسفة الباطنيين، يمتحنونه ويشنعون عليه انطلاقًا من مواقفه تلك، فكانت ردوده تتميز بحرارة جدلية أحيانًا، ووقفات هادئة أحيانًا كثيرة. ولكنها، هنا وهناك، تميزت برد النزاع دومًا إلى حكم: النقل الصحيح والعقل الصريح. وهذا كله، يؤكد صحة الفرض الثالث المشار إليه في مقدمة البحث وهو أن موقف ابن تيمية هذا يعتبر مقياسًا نلحظ به نزعة التجديد عنده: بما هي عود إلى النبع الصافي المتمثل في القرآن والسنة ومنهج السلف، وبما هي مواجهة ثقافية وعلمية لكل أشكال الغزو الفكري والسياسي في عصره.

٢ ـ **وأما المخرج**: فمتعلق بالإشكالات الرئيسية التي تثيرها قضية الحقيقة والمجاز، وموقف ابن تيمية منها. وهي إشكالات ثلاثة، أولها: أن دراسة قضية الحقيقة والمجاز تتضمن مشكل تاريخ اللغة: أصلها، وتطورها الاستعمالي، والأسبقية الزمنية للحقيقة على المجاز. والثاني: إشكال التحديد والتصنيف: ما هو تعريف الحقيقة والمجاز؟ وهل يقوم التقسيم بينهما على أساس مبادئ الوضع والاستعمال والنقل والانحراف؟ وكيف يمكن تصنيف الصور البلاغية؟ وعلاقتها بشواهدها الشعرية والنثرية والقرآنية؟ وأما الإشكال الثالث: فمتعلق بابن تيمية، هل هو مثبت للمجاز أم ناف له؟

إن هذه الإشكالات لها مخرج ذو ثلاثة شعب: (أولها): استحالة معرفة تاريخ «الأوضاع اللغوية» وأصولها الحقيقية أو المجازية، فليس معلومًا لنا إلّا الاستعمالات الآنية لها. و(الثانية): الإقرار بمبدأ تنوع الحقيقة عامة، ومعني الألفاظ تبعًا لمساقها وسياقها، وتبعًا للمقام الحجاجي والتداولي، اللذين توجد فيهما. و(الثالثة): تبني إجراءات منطقية تقر بتنوع القياسات الاستدلالية تبعًا للقائس والمقيس وموضوع القياس، إجراءات تعطي

الأولوية للتمثيل وقياس الأوْلى، مع ترتيبها حسب العوالم الممكنة. وتخضع القول الطبيعي، ـ كيفما كان شكله ـ لهذه الإجراءات.

ذلك المخرج بشعبه الثلاث هو ما ينبغي استفادته من نظرة ابن تيمية لقضية الحقيقة والمجاز في أبعادها المختلفة، وهو موقف يكاد يتفرد به الشيخ. نعم، وُجدت بعض عناصره، كمسألة السياق ومقتضى الحال، مفرقة عند الأصوليين والمفسرين واللغويين. ولكنْ وضعُ هذه العناصر في منظومة فكرية مترابطة وتصور منهجي متكامل، وتعميمها على كافة المواضيع التي يشتغل بها المفكر، هي مسألة تفرد بها ابن تيمية كل التفرد. فإن قيل: ما هو السر في هذا التفرد؟ وهل عقم الفكر البلاغي واللساني والأصولي في تاريخ المسلمين أن يصل إلى هذه المبادئ؟ فالجواب: أن تفرد ابن تيمية اللغوي ـ هنا ـ تابع لتفرده المنطقي. لقد تم الكشف عن ذلك التفرد المنطقي لابن تيمية منذ مدة على يد الدكتور علي سامي النشار، وأصبح ينظر إلى وثيقة «الرد على المنطقيين» على أنها وثيقة منطقية فريدة، سبقت المناطقة المعاصرين في كثير من المبادئ والمناهج، وبلغ الكشف ذروته حينما تأكد اشتمال هذه الوثيقة على نفس المبادئ والمناهج السائدة في «المنطق الحجاجي التداولي» المعاصر[1]. وقد آن الأوان لأن نقول: إن وثيقة ابن تيمية المنطقية تلك لا يضاهيها في الجدة والتميز إلّا وثيقتين أقل حجمًا، ولكنهما تشتملان على نفس المبادئ: وهما رسالة الحقيقة والمجاز (في الرد على الآمدي) وصفحات كتاب الإيمان عن الحقيقة والمجاز: إنهما تؤسسان لتصور متقدم عن هذه القضية. تصور قائم على الأسس المنطقية التي صادر عليها الشيخ في وثيقة «الرد». وينبغي أن يقال ها هنا: إن شرف

---

(١) وهو ما انتهى إليه حمو النقاري في «المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية، ص٢١٩ ـ ٢٢٣.

هذا التفرد لا يرجع إلى كون ابن تيمية سبق اللسانيين والمناطقة المعاصرين إلى ذلك، وإنما يرجع إلى استمداده مناهج بحثه من القرآن الكريم، ومن الأسس المنهجية الأصولية وقواعدها.

لقد نظر البعض إلى ابن تيمية على أنه من نفاة المجاز كغيره، ونظر إليه البعض الآخر على أنه من المثبتين، وأنه رجع عن مبدأ النفي[١]، والسبب في ذلك: عدم إدراك الخلفيات النظرية والمنطقية التي يبني عليها ابن تيمية موقفه. إن نقد ابن تيمية للمجاز ينصب على النظريات التي قامت على الفرضيات التالية:

أ ـ أن المجاز ضد الحقيقة.

ب ـ أن الحقيقة واحدة وثابتة ومطلقة، وأن للكليات الذهنية وجودًا موضوعيًّا.

ج ـ أن اللفظ له حقيقة أصلية مجردة مطلقة، والمجاز انتقال وانحراف وانزياح عنها.

د ـ أن المجاز قرين التأويل العقلي أو الذوقي، أو هو أداة ضرورية لتأويل النصوص قصد إدراك باطنها الذي لا يعلمه إلّا الخاصة، وهذا الباطن هو ما عليه مذهبهم.

لكن لو تم الاعتراف بالمجاز مسلكًا من مسالك القول، وصورة من صور الحقيقة، ورتبة في سُلَّمِها، يتنوع بتنوع القيود السياقية والتداولية للعبارة وقائلها، ورفض دعوى الحقيقة الواحدة واللفظة المعزولة، والانحراف بما هو انتقال بين قطبين متعارضين، حقيقة ومجاز؛ فإن روح

---

(١) المجاز عند ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار، عبد العظيم المطعني، ط١، مكتبة وهبة القاهرة: ١٩٩٥، ص١٠ وما يليها.

مذهب ابن تيمية ونصوصه الصريحة لا يستدعيان نفي المجاز. للأسباب التالية:

١ ـ أن ابن تيمية لم يعارض لفظ المجاز من جهة اللفظ، بدليل موقفه من الألفاظ غير الشرعية عامة، فهو يستفصل أصحابها على معانيها، فإن كان فيها حق قبلت وإلّا فلا. وبدليل عدم معارضته طريقة استعماله عند الإمام أحمد، ولا حتى عند أبي عبيدة، وبدليل أنه بنى نص «المدنية في الحقيقة والمجاز في الصفات» على فرض القبول بثنائية الحقيقة والمجاز. ولكنه نفى ظلالها الفلسفية والباطنية والكلامية، أي تناقض الظاهر مع الباطن، والتأويل المحرف للآيات، ونفي صفات الله تعالى، وتعطيل الشرائع.

٢ ـ تصريحه بعبارة: «على فرض صحة التقسيم» وبأن «النزاع ليس لفظيًّا بل عقلي» مرات عديدة... ومعلوم أن ابن تيمية متسامح في النزاعات اللفظية سواء في قضايا اللغة أو المنطق أو العقيدة، بشرط رفع الاشتباه، والإجمال الذي قد يكتنفها. ولهذا فإذا علم أن اللفظ ـ بما هو جزء من كل مقيد بقرائن لفظية متنوعة ـ لا يستعمل أبدًا في غير موضوعه، فإنه إن سمي استعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع حقيقة أو مجازًا كان النزاع لفظيًّا[1].

وكشف الغطاء عما قد يظنه الظان من تناقض في موقف ابن تيمية أن يقال ـ إذن ـ : إن ابن تيمية لم يرفض لفظ المجاز بإطلاق ولم يقبله بإطلاق، ـ وهذه قاعدة من قواعد مذهبه في الأسماء غير الشرعية ـ بل يرفضه إن قرنت دلالته بالفرضيات الأربعة المذكورة أعلاه. وما أكثر ما قرنت بها عند مفكري الإسلام على اختلاف مشاربهم! ويقبل به إن قرنت بما يستبعد تلك الفرضيات.

---

(١) الفتاوي الكبرى ٥/١٨ ـ ١٩.

وليس ابن تيمية بدعًا في هذا الموقف من قضية الحقيقة والمجاز:

* فالقول باستحالة الدراسة التاريخية لأصول الصور البلاغية وأوضاعها أصبح شائعًا في الدراسات البلاغية والأسلوبية منذ أعلن ذلك دوسوسير في «محاضرات في اللسانيات العامة» في مجال علم اللغة عامة. فالمفاهيم عن الحقيقة والوضع الأول والمجاز جد مضطربة، والبحث التاريخي في ذلك الوضع الأول إن لم يكن مستحيلًا، فهو غير مجدٍ وغير مفيد(١).

* والإقرار بمبدأ تنوع الحقيقة، وربط دلالات الألفاظ بسياقها اللفظي والتداولي والحجاجي، عرف الأصوليون والمفسرون مبادئ أصيلة عنه وإن كانوا لم يطبقوه، لا هم ولا علماء اللغة والبلاغة، في ميدان دراسة المعاني والبيان. وهي اليوم ركن أساسي في فهم النص وبلاغة الخطاب، ابتداء من نشر ريشاردز «فلسفة البلاغة» وانتهاء بالبلاغة الحجاجية عند بيريلمان وتلامذته. لقد هاجم ريتشاردز دعوى «المعنى الثابت للفظ المفرد المعزول» وأوجد بديلًا عنها: «حركية المعنى» حسب موقع الكلمة من الجملة أو المقال(٢)، ثم جاءت التداولية لتوسع من مفهوم «مقتضى الحال» الذي عرفته البلاغة القديمة(٣). ووضع ديكرو وبيريلمان وغيرهما هذا البعد التداولي الحجاجي في أول اهتمامهم، ورغم الخلاف بين هذه المدرسة الحجاجية(٤)، واتجاه البلاغة الجديدة(٥) عند جينت وكوهين وجماعة «م» وغيرهم في تحديد معنى البلاغة، فإن القاسم المشترك بينهما هو «معرفة

---

(١) فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور، رجاء عيد، ص٢٢٧ ـ ٢٢٨، ٢٣٢ ـ ٢٣٤.
(٢) فلسفة البلاغة، ريشاردز، ص٩، ٣١، بلاغة الخطاب وعلم النص، صلاح فضل: ص٢٠، ٢٢.
(٣) بلاغة الخطاب: ص٢٦.
(٤) وهي التي يطلق عليها المشارقة: المدرسة البرهانية، ينظر: بلاغة الخطاب..: ص٧٤.
(٥) ويطلق عليها أيضًا إسم: البلاغة البنيوية النقدية الشكلية، ينظر: بلاغة الخطاب: ص٧٣.

الترابط بين الحجج والأسلوب في الصيغة الواحدة»(١). فهل بعد هذا يمكن إدراك المجاز على أنه انحراف عن الحقيقة؟

نعم، ذلك ما قالت به مدرسة البلاغة الجديدة، ولكنها فشلت في حل أزمة البلاغة واللسانيات المعاصرة، ذلك «أن اللسانيين لم يستطيعوا تحديد مجال الحقيقة الدلالية بمقارنتها بالبعد المجازي (...) وأصبحت عملية الدلالة مقترنة في أزمتها بين اللسانيات وعلم الإنشاء الأدبي عن طريق قضية الحقيقة والمجاز»(٢). كما لم يستطيعوا ـ بناء على ذلك ـ وضع تحديد دقيق للقاعدة أو ما أسموه بدرجة الصفر البلاغية، وذهبوا في ذلك مذاهب شتى(٣)، ثم تردد هذا التيار في مسألة الانحراف ذاتها(٤)، وتم نقد «جنون التصنيف»(٥) في البلاغة القديمة، وفوضى التسميات والاصطلاحات، واتجهت الأفكار البلاغية أخيرًا إلى نقد مبدأ الانحراف كلية والتأكيد على دمج الحقيقي مع المجازي. فها هو «غلاي» ـ مثلًا ـ يرى في قولنا «المحراث يسلخ السهل» أن «الاستعاري يتجلى (ويفسر بالنتيجة) في ارتباطه الوظيفي المشترك مع الحقيقي»(٦)، خلافًا للبلاغة القديمة، فالصورة لم تعد شكلًا خارجيًّا للخطاب، وصورة مزينة له، وإنما هي شيء «مُشَكِّلٌ

---

(١) Introduction à la Rhétorique. O. Reboul. p: 4.

(٢) عبد السلام المسدي، ندوة الأسلوبية، فصول، مجلد ٥، ع١، ١٩٨٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٢٢. وهذا ما يفسر سكوت بارث ولوكيرن عن أسئلة تتعلق بالفصل بين الحقيقة والمجاز، بين الطبيعة والحقيقة، بين الأصلي والطبيعي... بعد أن أوردها، ينظر: البلاغة القديمة، بارث: ١٦٠ ـ ١٦١، الاستعارة والمجاز المرسل، لوكيرن، ٧٩ ـ ٨٠، روبول: Introduction ص٧٦.

(٣) ينظر: بلاغة الخطاب: ٦٥ ـ ٦٧، ١٩٨ ـ ٢٠٠، الانزياح الدلالي الشعري، تامر سلوم، مجلة علامات في النقد، عدد سابق، ص٩٠ ـ ٩٣، ٩٥.

(٤) بلاغة الخطاب..: ١٩٨ ـ ٢٠٠.

(٥) البلاغة القديمة، رولان بارث: ص١٥٣.

(٦) Esquisses sur une théorie figurale de discours, Galay, p: 404.

للخطاب»[١]. ليس ثمة انزياح إذن في اللغة الشعرية، بل هي «نوع آخر من البناء جاء استجابة لمعطيات معرفية جديدة»[٢]، وما يسمى منافرة أو خرقًا أو نقلًا «هو عين الانسجام إذا نظرنا إلى الموضوع نظرة مخالفة»[٣].

إذن «في ضوء الاعتماد المتبادل بين الكلمات والسياق نستطيع أن نقضي قضاء أفضل في أمرها. ولسنا نملك سلفًا أن نقول شيئًا في استعارية الكلمة أو حقيقتها»[٤]. و«جملة الأمر أن المعاني لا تتغير صورتها من لفظ إلى لفظ حتى يكون هناك اتساع ومجاز وحتى لا يراد من الألفاظ ظواهر ما وضعت له في اللغة، ولكن يشار إلى معان آخر، وانتقال المعاني من محيط إلى محيط هو المصطلح عليه بالمجاز، وبه تكون اللغة قادرة بأن تفي بأغراض المتلاغين بها»[٥]. إن التحليل البلاغي للخطاب ـ منذ اعتماده مفهوم البنية ـ ألغى «المسافة الوهمية الفاصلة بين ما كان يعد تعبيرًا أصليًّا مباشرًا، وما يعد تعبيرًا شعريًّا»[٦]، وخاصة بعد القيام بخطوتين بالغتي الأهمية:

الأولى: إلغاء الفصل بين البرهان والجدل والخطابة لصالح المنطق الحجاجي التداولي، الذي هو منطق كل خطاب طبيعي، يعتمد على قياس التمثيل وقياس الأولى والأدنى[٧]، وجعل الاستعارة ـ بناء على ذلك ـ

---

(١) نفسه، ٣٩٩، فلسفة البلاغة، ريتشادز: ٣٨.

(٢) الظواهر البلاغية ومستويات الإدراك في العمل الشعري، أحمد الطريسي، المناظرة، ص٤١.

(٣) نفسه، ٤٣.

(٤) اللغة والتفسير والتواصل، مصطفى ناصف، ص٦٥.

(٥) المجاز وأثره في الدرس اللغوي، ص٦٥.

(٦) بلاغة الخطاب..: ١٣٤، وينظر بشأن عدم استقامة هذه الثنائية: حمادي صمود، ندوة الأسلوبية، مجلة فصول، ص٢١٨، فلسفة البلاغة، رجاء عيد: ٢١٩ ـ ٢٢٠، Esquisses sur une théorie figurale de discours, Galay, p: 396.

(٧) مراتب الحجاج وقياس التمثيل، طه عبد الرحمن، مجلة كلية الآداب بفاس، عدد ٩، ١٩٨٧، ص٨ ـ ٢١، المنهجية الأصولية...، حمو النقاري، ص٢١٥ ـ ٢٢٣.

مجرد قوة حجاجية، فالتفاوت بين العبارات إنما هو في القوة الحجاجية على مراتب السلم الحجاجي، تبعًا للموقف التخاطبي التداولي للمتكلمين[١]، وهكذا تم ربط الاستعارة بقياس التمثيل وقياسات الأولى والأدنى...[٢].

الثانية: دعوة بعض الباحثين إلى العودة إلى التراث الإسلامي في حل هذه القضية[٣]، وخاصة ميدان أصول الفقه[٤]. حيث تم الربط بين الأقيسة المتداولة في هذا الميدان وبين نظرية الحجاج من جهة، وطريقة تحليل الخطاب الاستعاري من جهة ثانية، نظرًا للتطابق شبه التام الذي لاحظه هؤلاء بين القواعد الضابطة لمراتب الحجاج، وبين الاستدلالات القياسية التي استخرجها محللو النصوص الشرعية. وأن أساليب البيان، بما هي خطاب طبيعي، هي أساليب للإبلاغ والتبليغ[٥]. ثم أكد بعضهم أن ابن تيمية يمثل ـ في تاريخ علم الأصول والمنطق ـ نموذجًا لهذا التصور الحجاجي والتداولي[٦]. وعلى أساس من مفهوم السياق، والموقف الحواري انتقد باحثون آخرون التقنين البلاغي، ورأوا أن بعض الظواهر البلاغية كالحذف، وتنوع الأساليب خبرًا وإنشاء، لا علاقة لها بالبحث البلاغي، وإنما هي أساليب يحددها السياق العام[٧]. وقد كان من الأفضل أن تفسر الآيات التي

---

(١) ينظر مثلًا: نحو مقاربة حجاجية للاستعارة، د. أبو بكر العزاوي، المناظرة، ص٧٨ وما يليها.

(٢) مجهول البيان، محمد مفتاح، ص٣٧ ـ ٦١.

(٣) ندوة الأسلوبية، عبد السلام المسدي، فصول، ص٢٢٢.

(٤) اللغة والتفسير والتواصل: ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

(٥) مراتب الحجاج وقياس التمثيل، طه عبد الرحمن، مجلة كلية الآداب: ص١٧ ـ ١٨، مجهول البيان، ص٣٨ وما يليها.

(٦) المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، حمو النقاري، ص٢٠٦، ٢٢٦.

(٧) وهي المحاولة التي قام بها رجاء عيد في فلسفة البلاغة. ، ص٨١، ٩٢ ـ ٩٤، ١٢٦.

حملت على المجاز تفسيرًا يتبع مفهوم الكلمة عند أبي عبيدة في «مجاز القرآن» لا بالمعنى الاصطلاحي[1] الذي جعل كل واحد من البلاغيين والمتكلمين وغيرهم «يرفع مصطلح المجاز ليؤول الأشياء لتتسق مع منحاه المذهبي، ولينافح تحت عَلَم المجاز ضد أعدائه»[2].

٣ ـ على هدي من هذا المخرج نستطيع تحقيق الوساطة بين ابن تيمية وخصومه. ليس بهدف تبرئته من تهم كالتشبيه والتجسيم والفهم الحرفي للنصوص، فهي أمور جرت له فيها مناظرات مع من خاصموه عليها، وحكم فيها أهل العلم والقضاء في عصره ببراءته، وإنما الغرض هنا رفع الالتباس عن علاقة نقد المجاز عند الرجل بتلك التهم.

٣ ـ ١ ـ المجاز والمعنى: هل القول بالمجاز يحل مشكلة «المعنى»؟ إن من المعلوم أنه منذ العصور القديمة وإلى اليوم تعددت مناهج البحث في كيفية الوصول إلى المعنى الدلالي في كافة المجالات والتخصصات. هناك تباين شديد في وجهات النظر، واختلاف في المصطلحات، وغموض مصطلح المعنى نفسه والتباسه، وتعدد في المدارس قديمًا وحديثًا. ولم يتم إنتاج علم «السيميوطيقا» إلّا مؤخرًا، ليتأكد فيه بوضوح عسر البحث عن المعنى[3]. وواضح أن فرضية المجاز باتكائها على الثنائيات التقليدية المعروفة، لم تزد الأمر إلّا تعقيدًا، والتأويلات إلّا تشتتًا. لذا فلا بد لفهم النص القرآني من منهج آخر لا يتوقف على فرضية ملتبسة. وهذا المنهج هو الذي يتفق عليه المسلمون أوائلهم ومتأخروهم، وها هي ذي تظهر قيمته

---

(١) نفسه، ص١٩٢.

(٢) نفسه، ١٩٢. وينبغي الإشارة إلى أن هؤلاء الباحثين ـ سواء ضمن المنطق والبلاغة الحجاجيتين أو غيرهم ـ قد وضعوا هذه التصورات من خلفيات ثقافية مناقضة أحيانًا لعقيدة ابن تيمية.

(٣) في تحليل لغة الشعر، خليل عمايرة، التواصل اللساني، ص٥ ـ ٦.

حتى عند المعاصرين: منهج أصول الفقه. منهج مقبول عند الخصوم أيضًا. على أن يؤخذ هذا المنهج في براءته الأولى قبل أن يختلط بالمفاهيم الكلامية والمنطقية. إنه منهج يرتكز على أساس إدراك النص بناء على مفاهيم السياق والتداول والحجاج، بديلًا للمجاز بما هو قسيم للحقيقة.

٣ ـ ٢ ـ المجاز وقضية التشبيه: إن الذين قالوا بهذا الرأي اعتقدوا أن رفع المجاز يعني التمسك بالفهم الحرفي للنص. وابن تيمية لا يقر بهذا التعارض بين الظاهر والباطن، والحرفي والرمزي حتى يلزم بهذا القول. فقد فرق ابن تيمية بين فهم المعنى وإدراك الحقيقة التي يؤول إليها الشيء، وأقر بطرق كشف الدلالة في أصول الشريعة الإسلامية. وبالغ في التأكيد على أن الحقيقة مستويات متنوعة، وبرهن بسيل من الأدلة على أن الصحابة لم يميلوا إلى التفويض والتوقيف، ولا إلى التأويل والتحريف. ولم يعتقدوا في الله عقيدة تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل ولا إلحاد. فإن كان في نصوص ابن تيمية ما يوهم التشبيه، فإنه إن لم يكن مكذوبًا عليه(١)، فإنما يرجع إلى خطأ في قراءة نظرية ابن تيمية(٢). وهذا وهم موجود، فإن أغلب من عاصروه لم يقدروا

---

(١) كرواية ابن بطوطة التي تناقلها خصوم ابن تيمية عن أنه كان يخطب على منبر الجامع الأموي، فنزل درجاته، ثم قال: إن الله ينزل كنزولي هذا. وقد فندها الدارسون بأدلة كثيرة منها أن وصول ابن بطوطة إلى دمشق كان في رمضان ٧٢٦هـ، وكان ابن تيمية قد سجن في القلعة قبل ذلك في شعبان ٧٢٦هـ ثم لم يكن ابن تيمية خطيبًا على منبر الجامع الأموي، بل كان خطيبه الشيخ جلال الدين القزويني. ينظر: حياة شيخ الإسلام ابن تيمية، محمد بهجة البيطار، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٩٨٦، ص٣٦ ـ ٣٧، الحافظ أحمد ابن تيمية، الندوي: ١٤٥ ـ ١٤٦، الإمام ابن تيمية...، الجليند: ٤١٤، مجموعة تفسير ابن تيمية: ٢٣ ـ ٣١، ابن تيمية والصوفية: ٤٤ ـ ٤٥، وقصة رحلة ابن بطوطة تنظر في: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار (أو رحلة ابن بطوطة)، تح: علي المنتصر الكتاني، بيروت، ١٩٧٩، ١/٥٤.

(٢) مثال ذلك أن المطعني في كتابيه عن المجاز عند ابن تيمية اعتمد فقط على بعض نصوص كتاب الإيمان، وشذرات من الفتاوي، ولم يعتمد على أي نص من «رسالة الحقيقة=

الخلفية المنطقية التي يستند إليها، ولم يفهموها، وهو الذي تفرد في نقد المنطق الصوري، فنظروا إليه من زاوية منطق لا يعتقده، ومنهج لا ينتهجه.

٣ ـ ٣ ـ ابن تيمية وأدب المخالفة: ينبغي أن يعامل ابن تيمية بالمنهج الذي عامل به خصومه ومخالفيه. إنه لا ينتقدهم إلّا بعد الإطلاع على آرائهم نقلًا أو مشافهة(١)، مع حرية في التفكير واجتناب للتعصب(٢)، واعتذار للأئمة الأعلام. حتى إنه اعتذر للعلماء الذين أثبتوا المجاز(٣)، واستفاد ممن خالفه كالشيعة، إذا وجد عندهم شيئًا من الحق(٤). وقد أقر له بعض من خالفه في قضية الحقيقة والمجاز بذلك، فقال الشيخ محمد أبو زهرة: «وهكذا نرى ذلك العالم الجليل يقدر في غيره العلم، وإن كان مخالفًا له، فهو لا يلعن المخالف، ولا يكذبه ولا يرميه بالبهتان، ولكنه يعتذر له ويقدره في خلافه ووفاقه، وذلك شأن العالم المتسع الأفق، ولكنه يضيق ذرعًا بالهدامين الذين يكيدون للمسلمين بنحل يبتدعونها، ويظهرون غير ما يبطنون، ولا يبطنون إلّا كفرًا»(٥). فأصل المخاصمة مرفوع، والطريق إليها فتنة. كيف وقد أقر له بالفضل شيخ مخاصميه من القدماء، قاضي المالكية ابن مخلوف فقال: «ما رأينا مثل ابن تيمية، حرضنا عليه فلم نقدر عليه، وقدر علينا فصفح عنا، وحاجج عنا»(٦). وعدله المعدلون فقالوا: «كان رحمه الله من كبار العلماء وممن يخطئ ويصيب. ولكن خطؤه بالنسبة إلى

=والمجاز» و«المدنية في الحقيقة والمجاز في الصفات» وهما من أهم ما كتبه ابن تيمية في الموضوع. فليتأمل!.

(١) ابن تيمية السلفي، خليل هراس، ص٥٧ ـ ٥٨.

(٢) ترجع تهمة تعصب ابن تيمية وتطرفه إلى نظرة استشراقية، ينظر: مذاهب التفسير الإسلامي، جولد زيهر، ص٣٦٧ ـ ٣٦٩.

(٣) رفع الملام عن الأئمة الأعلام، ابن تيمية، الفتاوي: ٢٠/٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(٤) ابن تيمية...، أبو زهرة: ٢١٩.

(٥) نفسه.

(٦) البداية والنهاية، ابن كثير: ج١٤، ص٥٤.

صوابه كنقطة في بحر لجي»[١]، وليس ذلك إلّا لأنه نهل علمه من بحر علوم القرآن والحديث وأصول فقه الشريعة كما عرفه السلف والأئمة الأعلام. وهو أصل لا ينكره إلّا من سلك سبيل الجمود الباطني، والجهل الرافضي، و«الطمطمة» الفلسفية..، فإياهم كان الشيخ يقصد، وعلى قوافلهم يكر. مع عمق في الفهم ودقة في اللفظ، وخشية على وحدة الأمة الإسلامية في عصر الزحف الباطني، والتربص الصليبي، والهجوم التتري، ونزاعات بين الأهل والأصحاب غذاها الفهم المجازي التأويلي للنصوص. وهو أمر أَقَرَّ بِهِ لَهُ مخالفوه اليوم أيضًا[٢].

عمومًا، لقد صاغ ابن تيمية نظرياته في ضوء منهجه في التفكير، وصدَر عنه في كل رأي ذهب إليه[٣]. ونجح في توضيح مفهوم «النسبية» أكثر من سابقيه، وعممه على كل المجالات في نظرياته[٤]. وذلك راجع إلى تعميمه للمنهج الأصولي الشرعي على كل ميادين بحثه. وإنكارُه للمجاز إنما قصد به تجاوز إشكال التأريخ لأصل اللغة، وإقامة تصور متنوع للحقيقة تابع لسياقاتها اللفظية والتداولية، وإخضاع القول الطبيعي كيفما كان، لإجراءات القياس الشرعي تجنبًا لأزمة التأويل، ومخاطره السياسية والحضارية.

ذلك هو المبدأ المهيمن على كل تصورات الرجل في اللغة والمنطق والعقيدة.

وذلك هو المخرج والوساطة!

تم بحمد الله

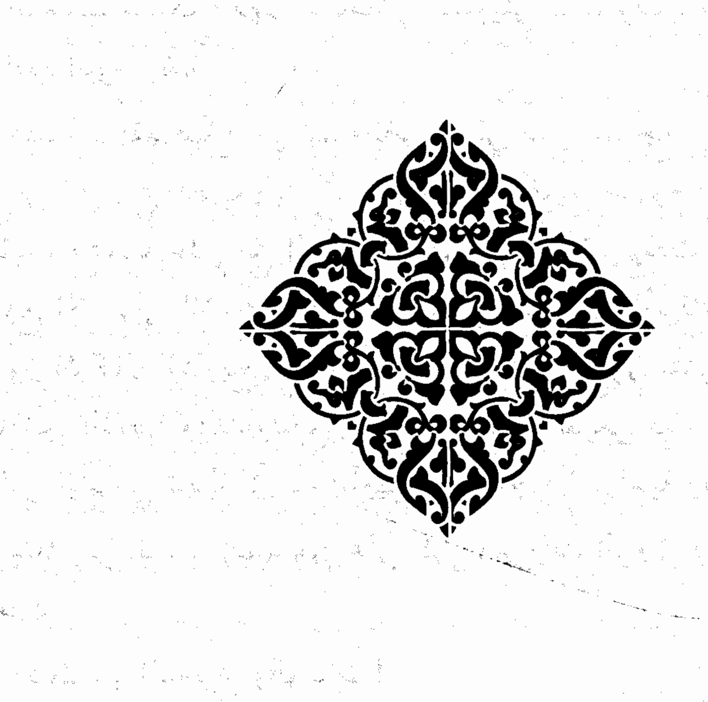
---

(١) نفسه، ١٣٩.

(٢) المجاز عند ابن تيمية وتلاميذه..، المطعني: ٧ ـ ٨.

(٣) ابن تيمية، محمد يوسف موسى: ١٢٢.

(٤) أصول الإسلام ونظمه...، هنري لاووست، ص٧.





المصادر والمراجع

١ ـ القرآن الكريم الكريم، دار المصحف بيروت.

أ ـ المعاجم والقواميس:

٢ ـ أساس البلاغة، جار الله الزمخشري، دار الفكر، بدون تاريخ.

٣ ـ تاج العروس، الزبيدي، دار الإرشاد الحديثة، ودار الفكر، د.ت.

٤ ـ التعريفات، الشريف علي الجرجاني، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط٣ ـ ١٤٠٨هـ/ ١٩٥٨م

٥ ـ الشامل: معجم في علوم اللغة العربية ومصطلحاتها محمد سعيد أسبر وبلال جنيدي، دار العودة، بيروت، ط٢، ١٩٨٥.

٦ ـ القاموس الفقهي لغة واصطلاحًا، سعيد أبو جيب، دار الفكر، ط١ ـ ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

٧ ـ القاموس المحيط، الفيروز آبادي (مع تعليقات وشروح)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨.

٨ ـ كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تح: محسن مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي العراق، ١٩٨٠ ـ ١٩٨٥.

٩ ـ كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، نشر أحمد جودت، مصر، ١٣١٧هـ.

١٠ ـ الكليات أبو البقاء الكفوي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط٢ ـ ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

١١ ـ لسان العرب، ابن منظور الإفريقي، دار صادر، بيروت ـ (د.ت).

١٢ ـ المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٧١م.

١٣ ـ معجم المصطلحات البلاغية وتطورها ـ أحمد مطلوب، بيرون، لبنان، ١٩٩٦م.

١٤ ـ المعجم المفصل في علوم اللغة (الألسنيات)، محمد التونجي وراجي الأسمر، مراجعة إميل يعقوب، دارالكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٣.

١٥ ـ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر للطباعة والنشر، ط٢، ١٤٠١هـ/١٩٨٩م.

١٦ ـ المعجم الموحد لمصطلح اللسانيات، مجموعة من المؤلفين، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٨٩م.

١٧ ـ معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق وضبط: عبد السلام هارون، دار الفكر (د، ت).

١٨ ـ المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت (د، ت).

١٩ ـ الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٣، ١٩٨١.

ب ـ مؤلفات ابن تيمية:

٢٠ ـ الاستقامة: تحقيق، د.محمد رشاد سالم، نشر: مكتبة ابن تيمية، القاهرة، (د، ت).

٢١ ـ الاكليل في المتشابه والتأويل، تعليق محمد الشيمي شحاتة، دار الإيمان، الإسكندرية (د، ت).

٢٢ ـ الاكملية: ضمن: مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب، عبد الرحمن محمد بن القاسم وابنه، مؤسسة قرطبة ١٩٦٩، ج٨.

٢٣ ـ الإيمان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.

٢٤ ـ الإيمان الأوسط، ضمن مجموع فتاوي شيخ الإسلام، الجزء ٧.

٢٥ ـ بغية المرتاد (أو السبعينية)، تح: سعيد اللحام، دار الفكر العربي، ط١، ١٩٩٠.

٢٦ ـ التحفة العراقية في الأعمال القلبية، تحقيق: حماد سلامة، الزرقاء، الأردن، ١٩٨٧.

٢٧ ـ تفسير حديث «يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي»، تح: محمد حلاق، مؤسسة الريان، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

٢٨ ـ تفسير سورة الإخلاص، صححه وراجعه: طه يوسف شاهين، دار الطباعة المحمدية بالأزهر ـ القاهرة، د، ت.

٢٩ ـ تفسير سورة النور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ ـ ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م.

٣٠ ـ الحجج العقلية والنقلية فيما ينافي الإسلام من بدع الجهمية والصوفية، ضمن مجموع فتاوي شيخ الإسلام... الجزء ٢.

٣١ ـ الحموية الكبرى، ضمن نفس المجموع، الجزء ٥.

٣٢ ـ درء تعارض العقل والنقل، تح د.محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، ١٩٧٩م.

٣٣ ـ الرد الأقوم على ما في فصوص الحكم، ضمن مجموع فتاوي شيخ الإسلام، الجزء ٢.

٣٤ ـ الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت. (د، ت).

٣٥ ـ الرسالة التدمرية، ضمن مجموع فتاوي شيخ الإسلام، الجزء ٣.

٣٦ ـ رسالة توحيد الملة وتعدد الشرائع، جمع: عبد الله السيد أحمد حجاج، دار الجيل ومكتبة التراث الإسلامي، ط٢، ١٩٨٧.

٣٧ ـ رسالة في الحقيقة والمجاز، ضمن مجموع فتاوي شيخ الإسلام، الجزء ٢٠.

٣٨ ـ رسالة في علم الظاهر والباطن، ضمن مجموع فتاوي شيخ الإسلام، الجزء ١٣.

٣٩ ـ شرح حديث إنما الأعمال بالنيات، ضمن مجموع فتاوي شيخ الإسلام، الجزء ١٨.

٤٠ ـ شرح حديث النزول، منشورات المكتب الإسلامي، ط٦، ١٩٨٢م.

٤١ ـ الصارم المسلول على شاتم الرسول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

٤٢ ـ العبودية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

٤٣ ـ الفتاوي الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٧.

٤٤ ـ الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تح: محمد عبد الوهاب فايز، دار الفكر (د، ت).

٤٥ ـ الفرقان بين الحق والباطل، ضمن مجموع فتاوي شيخ الإسلام، الجزء ١٣.

٤٦ ـ في أصول الدين، مصر، ط٣، ١٣٩٩هـ.

٤٧ ـ قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، تح: طه محمد الزيني، مكتبة القاهرة، ط٢ ـ ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.

٤٨ ـ القاعدة المراكشية، ضمن مجموع فتاوي شيخ الإسلام، الجزء ٥.

٤٩ ـ قاعدة نافعة في صفة الكلام، ضمن الرسائل المنيرة، المطبعة العربية ـ مصر، ١٣٤٣هـ.

٥٠ ـ اقتضاء الصراط المستقيم، مخالفة أصحاب الجحيم، مكتبة الرياض الحديثة ـ (د، ت).

٥١ ـ القضاء والقدر، ضبط وتنسيق وشرح وتعليق أحمد عبد الرحيم السايح والسيد الجميلي، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

٥٢ ـ القول المبين فيما يجب على المكلف عمله ومعنى اليقين، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

٥٣ ـ كتاب الرد على الطوائف الملحدة، مع الفتاوي الكبرى، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.

٥٤ ـ الكيلانية، ضمن مجموع فتاوي شيخ الإسلام، الجزء ١٢.

٥٥ ـ مجموعة تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية، تح: عبد الصمد شرف الدين، بمباي، الهند، ١٣٧٤هـ/١٩٥٤م.

٥٦ ـ مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن محمد بن القاسم وابنه. مؤسسة قرطبة، ١٩٦٩م.

٥٧ ـ مختصر الفتاوي المصرية لابن تيمية، اختصرها: بدر الدين البعلي الحنبلي، تصحيح: عبد المجيد سالم، ومحمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، مصر، ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م.

٥٨ ـ المدنية في الحقيقة والمجاز في الصفات، ضمن مجموع فتاوي شيخ الإسلام، الجزء ٦.

٥٩ ـ المسودة في أصول الفقه لآل تيمية، جمعها وبيَّضها: شهاب الدين أحمد بن محمد الحراني، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي ـ بيروت، (د، ت).

٦٠ ـ مقدمة في أصول التفسير:

* طبعة بتحقيق: عدنان زرزور، دار القرآن الكريم، ط١، ١٩٧٨م.
* طبعة بتحقيق: فريال علوان، دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٢م.

٦١ ـ منهاج السنة النبوية، دار الفكر للطباعة والنشر، (د، ت).

٦٢ ـ النبوات، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٢.

٦٣ ـ نقد مراتب الإجماع، مع مراتب الإجماع لابن حزم، ومحاسن الإسلام لأبي عبد الله البخاري، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٣٥٧ هـ.

٦٤ ـ نقض المنطق، تح: محمد عبد الرزاق حمزة، وسليمان عبد الرحمن الصنيع، تصحيح: محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٠هـ/١٩٥١م.

ج ـ دراسات عن ابن تيمية:

٦٥ ـ آراء ابن تيمية في الدولة وتدخلها في المجال الإقتصادي، محمد المبارك، دار الفكر، ط٣، ١٩٧٣.

٦٦ ـ أصول الإسلام ونظمه في السياسة والاجتماع عند شيخ الإسلام ابن تيمية، هنري لاووست، ترجمة محمد عبد العظيم علي، تقديم وتعليق، د.مصطفي حلمي، دار الدعوة، مصر، (د، ت).

٦٧ ـ الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، محمد السيد الجليند، المطابع الأميرية ـ القاهرة، ١٩٧٣م.

٦٨ ـ ابن تيمية، عبد العزيز المراعي، دار إحياء الكتب العربية، (د، ت).

٦٩ ـ ابن تيمية، محمد يوسف موسى، أعلام العرب، مصر، ١٩٦٢.

٧٠ ـ ابن تيمية، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، محمد أبو زهرة، مطبعة علي أحمد مخيمر، ١٩٥٢.

٧١ ـ ابن تيمية السلفي، محمد خليل هراس، دارالكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤م.

٧٢ ـ ابن تيمية ليس سلفيًا، منصور محمد عويس، النهضة العربية، ١٩٧٠م.

٧٣ ـ الحافظ أحمد ابن تيمية، أبو الحسن الندوي، تعريب: سعيد الأعظمي الندوي، دار القلم، الكويت، ط٣، ١٣٩٨ هـ/١٩٧٨م.

٧٤ ـ حياة شيخ الإسلام ابن تيمية، محمد بهجة البيطار، المكتب الإسلامي ط٢، (د.ت).

٧٥ ـ العقود الدرية في مناقب أحمد بن تيمية، محمد بن عبد الهادي، تح: محمد حامد الفقي، مطبعة مجازي، القاهرة، ١٩٣٨م.

٧٦ ـ الكواكب الدرية في مناقب أحمد بن تيمية، ابن سيوف الكرمي، مطبعة كردستان ـ العلمية، مصر، ١٣٢٩هـ.

٧٧ ـ المجاز عند ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار، عبد العظيم المطعني، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩٥م.

٧٨ ـ منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري. د. محمد حسني الزين، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١. ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

٧٩ ـ المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية، حمو النقاري، الشركة المغربية للنشر ولادة، المغرب، ط١، ١٩٩١.

٨٠ ـ مقارنة بين الغزالي وابن تيمية، د.محمد رشاد سالم، دار القلم، الكويت، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

٨١ ـ ابن تيمية والصوفية، محمد درنيقة وسوهان المصري، المكتب الإسلامي، بيروت، ومكتبة الإيمان، طرابلس، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

د ـ المصادر العامة:

٨٢ ـ الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري، تقديم وتح وتعليق: فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، ط١، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م.

٨٣ ـ الإبهاج في شرح المنهاج، علي السبكي وولده تاج الدين عبد الوهاب السبكي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٨٤ ـ الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، المكتبة الثقافية، بيروت، ١٩٧٣م.

٨٥ ـ إحصاء العلوم، الفارابي، تح: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ١٩٦٨م.

٨٦ ـ الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الآمدي، تح: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٨٧ ـ الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥.

٨٨ ـ إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، دار المعرفة، بيروت، (د، ت).

٨٩ ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة وأصول الاعتقاد، الجويني، تح: محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، القاهرة، ١٣٧٠هـ.

٩٠ ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني، دار الفكر، بيروت (د، ت).

٩١ ـ أساس التقديس في علم الكلام، فخر الدين الرازي، تقديم ودراسة تحليلية: د. محمد العريبي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.

٩٢ ـ أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تح: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.

٩٣ ـ الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، تح، سليمان دنيا، دار المعارف ـ القاهرة، ١٩٥٧م.

٩٤ ـ الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، عز الدين بن عبد السلام، تح: عثمان حلمي، دار الطباعة العامرة، تركيا، ١٣١٣هـ.

٩٥ ـ أصول السرخسي، أبو بكر السرخسي، تح: أبو الوفا الأفغاني، دار المعرفة، (د، ت).

٩٦ ـ إعجاز القرآن، الباقلاني، تح: أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ١٩٥٤م.

٩٧ ـ الإغريض في الفرق بين الحقيقة والمجاز والتعريض، تقي الدين السبكي، مطبعة الأمانة، القاهرة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

٩٨ ـ الألفاظ المستعملة في المنطق، الفارابي، دار المشرق بيروت، ١٩٨٦.

٩٩ ـ إنباه الرواة بأنباء النحاة، جمال الدين القفطي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

١٠٠ ـ البخلاء، أبو عثمان الجاحظ، تح: طه الحاجري، دار المعارف، مصر، ١٣٧٨هـ/١٩٥٨م.

١٠١ ـ البداية والنهاية في التاريخ، عماد الدين بن كثير، ط السعادة، مصر، (د، ت).

١٠٢ ـ البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دارالمعرفة، بيروت، ط٢ (د، ت).

١٠٣ ـ البرهان في وجوه البيان، ابن أبي وهب الكاتب، تح: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، مطبعة العاني، مصر، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.

١٠٤ ـ بغية الوعاة، جلال الدين السيوطي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت (د، ت).

١٠٥ ـ البيان والتبين، الجاحظ، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، ط٤، ١٣٦٨هـ/١٩٤٨م.

١٠٦ ـ تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، (د، ت).

١٠٧ ـ تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة، تح: محمد زهدي النجار، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٦٦م.

١٠٨ ـ تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، تح: أحمد صقر، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ط٣، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

١٠٩ ـ التبصرة في أصول الفقه، أبو إسحاق الشيرازي، تح: محمد حسن هيتو، دار الفكر، ١٩٨٣م.

١١١ ـ تحصيل السعادة، الفارابي، طبعة حيدر آباد، ١٣٤١هـ.

١١٢ ـ تحفة المودود بأحكام المولود، ابن القيم الجوزية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٧٩م.

١١٣ ـ تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ابن بطوطة، تح: علي المنتصر الكتاني، بيروت ١٩٧٩م.

١١٤ ـ تذكرة الحفاظ، الذهبي، دار إحياء التراث العربي، (د، ت).

١١٥ ـ تفسير غريب القرآن، ابن قتيبة، تح: أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨م.

١١٦ ـ التقريب لحد المنطق، ابن حزم، تح: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.

١١٧ ـ تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي، تح: مكي السيد جاسم، عالم الكتب، ط١، ١٩٨٦.

١١٨ ـ تلخيص الخطابة، ابن رشد، تح: محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.

١١٩ ـ تلخيص الشعر، ابن رشد، تح: تشارلس بتروت وأحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م.

١٢٠ ـ تلخيص كتاب البرهان، ابن رشد، تح: محمود قاسم، مراجعة وتعليق: تشارلس بتروت وأحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

١٢١ ـ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمرو بن عبد البر، تح: عبد الله بن الصديق، مطبعة فضالة، المغرب، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

١٢٢ ـ ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح وتعليق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط ٢، ١٣٨٢هـ/١٩٦٢م.

١٢٣ ـ جامع البيان في تفسير القرآن، ابن جرير الطبري، دار الفكر، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.

١٢٤ ـ جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، أبو زيد القرشي، تح وتعليق: محمد علي الهاشمي، دار القلم دمشق، ط ٢، ١٩٨٦.

١٢٥ ـ الجمهورية، أفلاطون، ترجمة فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي، القاهرة ١٩٦٨م.

١٢٦ ـ جوامع الشعر، الفارابي، تح: محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشؤون الثقافية، القاهرة، ١٣٩١هـ/١٩٧١.

١٢٧ ـ جواهر القرآن، أبو حامد الغزالي، دار إحياء العلوم، بيروت، ١٩٨٦م.

١٢٨ ـ الحيوان، الجاحظ، تح: عبد السلام هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٩٦٩م.

١٢٩ ـ الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، ابن قتيبة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.

١٣٠ ـ خزانة الأدب وغاية الأرب، ابن حجة الحموي، دار القاموس الحديثة للطباعة والنشر، (د.ت).

١٣١ ـ الخصائص، ابن جني، تح: محمد علي النجار، دار الهدى، بيروت، ط٢، (د.ت).

١٣٢ ـ الخطابة، أرسطو، الترجمة العربية القديمة، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم بيروت، ١٩٧٩م.

١٣٣ ـ دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح: وتعليق وتقديم، محمد بن تاويت، المطبعة المهدية، تطوان، (د.ت).

١٣٤ ـ الديباج المذهب لمعرفة أعيان علماء المذهب، إبراهيم بن فرحون، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).

١٣٥ ـ ديوان الأعشى، دار صادر، بيروت (د.ت).

١٣٦ ـ ديوان الإمام الشافعي، جمع وشرح: نعيم زرزور، تقديم مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

١٣٧ ـ ديوان الحماسة، بشرح المرزوقي، نشر: أحمد أمين وعبد السلام هارون، دار الجيل، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

١٣٨ ـ ديوان ذي الرمة، تح: عبد القدوس أبو صلح، مؤسسة الإيمان، ط٢، ١٩٨٢م.

١٣٩ ـ ديوان عمر بن أبي ربيعة، تح وشرح: إبراهيم الأعرابي، مكتبة صادر، بيروت ١٣٧٢هـ/١٩٥٢م.

١٤٠ ـ ديوان امرئ القيس، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط٢، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.

١٤١ ـ رسائل إخوان الصفا، دار صادر، بيروت، ١٣٧٧هـ/١٩٥٧م.

١٤٢ ـ الرسالة، الشافعي، تح: أحمد محمد شاكر، دار الفكر، بيروت، (د.ت).

١٤٣ ـ رسالة أضحوية في أمر المعاد، ابن سينا، تح: د.سليمان دنيا، دار الفكر العربي، ١٣٦٨هـ/١٩٤٩م.

١٤٤ ـ سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، تح: عبد المتعال الصعيدي، مكتبة صبيح، القاهرة، ١٣٥١هـ/١٩٣٠م.

١٤٥ ـ سنن الترمذي، بشرح ابن العربي، المطبعة المصرية بالأزهر، القاهرة، ١٩٣١م.

١٤٦ ـ سنن أبي داوود، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، ط٢، ١٩٥٠م.

١٤٧ ـ سنن ابن ماجه، دار الكتاب المصري، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، (د.ت).

١٤٨ ـ سنن النسائي، بشرح السيوطي، دار الريان للتراث، القاهرة، (د.ت).

١٤٩ ـ الشامل في أصول الدين، الجويني، تح: علي سامي النشار، مطبعة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٢م.

١٥٠ ـ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد مخلوف، دار الفكر، (د.ت).

١٥١ ـ شرح تنقيح الفصول، القرافي، تح: طه عبد الرؤوف سعدان دار الفكر ومكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

١٥٢ ـ شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري، تح: د.إحسان عباس، الكويت، ١٩٦٣م.

١٥٣ ـ شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تح: محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، ط١١، ١٩٦٠م.

١٥٤ ـ الشفاء، ابن سينا، تح: جورج قنواتي وسعيد زايد، مراجعة: د.إبراهيم مدكور، المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٠م.

١٥٥ ـ الصاحبي في فقه اللغة، ابن فارس، تح: مصطفى الشويمي، المكتبة اللغوية، بيروت، ١٩٦٣م.

١٥٦ ـ صحيح البخاري بحاشيّة السندي، دار الفكر، (د.ت).

١٥٧ ـ طبقات الحنابلة، محمد بن أبي يعلى، ومعه: كتاب الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)

١٥٨ ـ طبقات الشافعية، تاج الدين السبكي، دار المعرفة، بيروت، ط٢ بالأوفست، (د.ت).

١٥٩ ـ طبقات المفسرين، شمس الدين الداوودي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

١٦٠ ـ العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ابن رشيق القيرواني، تح: محمد قرقزان، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٩٨٢م.

١٦١ ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني ـ دارالفكر ـ بيروت، ١٩٩٣م.

١٦٣ ـ الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، تح: محب الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).

١٦٤ ـ الفِصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، دار المعرفة بيروت، ط٢ بالأوفست، ١٩٧٥م.

١٦٥ ـ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ابن رشد، تح: محمد عمارة، دار المعارف، مصر، ١٩٧٢م.

١٦٦ ـ فصوص الحكم، ابن عربي الحاتمي، تعليق: أبو العلا عفيفي، دار إحياء الكتب العلمية، ١٩٤٦م.

١٦٧ ـ فقه اللغة وسر العربية، أبو منصور الثعالبي، تح: أحمد يوسف علي، القاهرة، ١٩٣٨م.

١٦٨ ـ فلسفة أرسطوطاليس، الفارابي، تح: محسن مهدي، دار مجلة وشعر، بيروت، ١٩٦١م.

١٦٩ ـ فن الشعر، أرسطوطاليس، ترجمة شكري عياد، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧م.

١٧٠ ـ فوات الوفيات والذيل عليها، محمد بن شاكر الكتبي، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت (د.ت).

١٧١ ـ فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، أبو حامد الغزالي، ضمن مجموعة القصور العوالي، ط.الجندي، القاهرة، (د.ت).

١٧٢ ـ فيض القدير شرح الجامع الصغير، العلامة المنوي، مطبعة مصطفى محمد، مصر، ط١، ١٣٥٨هـ/١٩٣٨م.

١٧٣ ـ قانون التأويل، أبو حامد الغزالي، مطبعة الأنوار، القاهرة، ١٩٤٠م.

١٧٤ ـ الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.

١٧٥ ـ الكامل في التاريخ، أبو الحسن ابن الأثير، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٦، (د.ت).

١٧٦ ـ الكتاب، سيبويه، شرح وتحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٧م.

١٧٧ ـ كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، أبو الحسن الخياط، تح: د.نيبرج، دار قابس، ١٩٨٦م.

١٧٨ ـ كتاب البديع، عبد الله بن المعتز، نشر وتعليق: كراتشوفسكي، ط. الاسكوريال، لندن، ١٩٣٥م.

١٧٩ ـ كتاب الحروف، الفارابي، تح: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠م.

١٨٠ ـ كتاب الشعر، ابن سينا، ضمن فن الشعر لأرسطو مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، تح: عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣م.

١٨١ ـ كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي البجاوي، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٦٨م.

١٨٢ ـ الكشاف..جار الله الزمخشري، تح: مصطفى حسين أحمد، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ١٩٥٣م.

١٨٣ ـ الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد، تح: محمود قاسم، القاهرة، ط ٢، ١٩٥٥.

١٨٤ ـ لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني، دار الفكر، حيدر آباد، ١٣٣٠هـ/١٩٥٠م.

١٨٥ ـ لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة، أبو المعالي الجويني، تح: عبد العزيز السيروان، دارلبنان، ط١، ١٩٨٧م.

١٨٦ ـ متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار، تح: عدنان زرزور، دار التراث، القاهرة (د.ت).

١٨٧ ـ المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين ابن الأثير، تح: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، القاهرة، ١٩٥٩م.

١٨٨ ـ مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى، تح: فؤاد سزكين، مؤسسة الرسالة، ط٢، /١٩٨١م.

١٩٠ ـ المجموع، الفارابي، مكتبة الخانجي: القاهرة، ١٩٠٧م.

١٩١ ـ المجموع، أو الحكمة العروضية في معاني كتاب ريطوريقا، ابن سينا، تح: محمد سليم سالم، مكتبة النهضة المصرية، (د.ت).

١٩٢ ـ المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي، تح: طه جابر العلواني، مكتبة جامعة محمد سعود، الرياض، ط١، ١٩٧٩م.

١٩٣ ـ المزهر في علوم اللغة، السيوطي، تح: محمد جاد المولى وعلي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، (د.ت).

١٩٤ ـ المستصفى من أصول الفقه، أبو حامد الغزالي، دار الفكر، بيروت، (د.ت).

١٩٥ ـ مسلم بشرح النووي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٥٥م.

١٩٦ ـ مسند الإمام أحمد، المكتب الإسلامي، ط١، ١٩٦٩م.

١٩٧ ـ مشكاة الأنوار، أبو حامد الغزالي، تح: أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤م.

١٩٨ ـ مشكل الحديث وبيانه، ابن فورك، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٠م ـ ١٩٨٣م.

١٩٩ ـ المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، تح: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م.

٢٠٠ ـ معجم المؤلفين، محمد رضا كحالة، مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).

٢٠١ ـ المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبّار، دار الكتب مصر، ط١، ١٩٦٠م.

٢٠٢ ـ مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، المطبعة البهية المصرية، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.

٢٠٣ ـ مفتاح العلوم، أبو يعقوب السكاكي، تح: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٨٧م.

٢٠٤ ـ مقاصد الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، دار المعارف مصر، ١٩٦١م.

٢٠٥ ـ مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، تح: محيي الدين عبد الحميد، دار الحداثة، ط٢، ١٩٨٥م.

٢٠٦ ـ مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٤، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.

٢٠٧ ـ الملل والنحل، عبد الكريم الشهرستاني، على هامش الفصل لابن حزم، دار المعرفة، بيروت، ط٢ بالأوفست، ١٩٧٥م.

٢٠٨ ـ المنخول من تعليقات الأصول، الغزالي، تح: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ١٣٥٠هـ

٢٠٩ ـ المترع البديع في تجنيس أساليب البديع، السجلماسي (أبو القاسم)، تح وتقديم: علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، ١٩٨٠م.

٢١٠ ـ الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، أبو القاسم الآمدي، تح: أحمد صقر، القاهرة، ١٩٦١م.

٢١١ ـ الموافقات في أصول الأحكام، أبو إسحاق الشاطبي، دار الفكر ١٤١٣هـ.

٢١٢ ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الذهبي، تح: علي البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م.

٢١٣ ـ النجاة، ابن سينا، طبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٩٣٨م.

٢١٤ ـ النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، تح: عليّ محمد الصباغ، دار الفكر، (د.ت).

٢١٥ ـ نهاية الإقدام في علم الكلام، عبد الكريم الشهرستاني، تح: ألفرد جيوم، مكتبة المثنى، بغداد (د.ت).

٢١٦ ـ الوساطة بين المتنبي وخصومه، عبد العزيز الجرجاني، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي البجاوي، القاهرة، ط٣، (د.ت).

٢١٧ ـ وفيات الأعيان، ابن خلكان، تح: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، (د.ت).

هـ ـ المراجع الحديثة:

٢١٨ ـ أثر القرآن في تطور النقد العربي، زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط٣، ١٩٦٨م.

٢١٩ ـ أسس النقد الأدبي عند العرب، أحمد بدوي، مكتبة نهضة مصر، ط٣، ١٩٦٤م.

٢٢٠ ـ إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٨٢م.

٢٢١ ـ إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز في ضوء البيان القرآني، د.محمود سعد، مطبعة الأمانة، مصر، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٢٢٢ ـ إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت ط٨، (د.ت).

٢٢٣ ـ الإمام مالك مفسرًا، جمع وتحقيق وتقديم: حميد لحمر، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

٢٢٤ ـ بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، إبراهيم سلامة، مطبعة أحمد علي مخيمر، ط٢، ١٩٥٢م.

٢٢٥ ـ بلاغة الخطاب وعلم النص، صلاح فضل، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٢م.

٢٢٦ ـ البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها، أمين الخولي، القاهرة، (د.ت).

٢٢٧ ـ البلاغة القديمة، رولان بارث، ترجمة وتقديم: عبد الكبير الشرقاوي، نشر الفنك للغة العربية، المغرب، ١٩٩٤م.

٢٢٨ ـ البلاغة، مدخل لدراسة الصور البيانية، فرانسوا مورو، ترجمة الولي محمد وجرير عائشة، البيضاء، المغرب، ط١، ١٩٨٩م.

٢٢٩ ـ البيان العربي، دراسة فنية في أصول البلاغة العربية، بدوي طبانة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢، ١٩٥٨م.

٢٣٠ ـ اتجاهات النقد الأدبي في القرن الرابع الهجري، أحمد مطلوب، الكويت، ط١، ١٩٧٢م.

٢٣١ ـ الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة، نصر حامد أبو زيد، دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٨٢م.

٢٣٢ ـ التشكلات الأيديولوجية في الإسلام، بنسالم حميش، الهلال العربية، الرباط، ط١، ١٩٨٨م.

٢٣٣ ـ التعبير الفني في القرآن، بكري شيخ أمين، دار الشروق، ط٤، ١٩٨٠م.

٢٣٤ ـ التعريف بالمنطق الصوري، محمد السرياقوسي، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٠م.

٢٣٥ ـ تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، محمد أديب صالح، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

٢٣٦ ـ التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، دار الكتب الحديثة، ١٩٦١م.

٢٣٧ ـ التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس الهجري، حمادي صمود، منشورات الجامعة التونسية، ١٩٨١م.

٢٣٨ ـ التلقي والتأويل، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

٢٣٩ ـ جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، محمد الكتاني، دار الثقافة، البيضاء، ط١، ١٩٩١م.

٢٤٠ ـ جماليات المكان، غاستون باشلار، ترجمة غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط٣، ١٩٨٧م.

٢٤١ ـ دراسات في أصول التفسير، محسن عبد الحميد، دار الثقافة، ط٢، ١٩٨٤م.

٢٤٢ ـ دلالة الألفاظ عند الأصوليين، محمود توفيق محمد سعد، مطبعة الأمانة، مصر، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٢٤٣ ـ الاستعارة والمجاز المرسل، ميشال لوكرن، ترجمة حلا صليلا، منشورات عويرات، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.

٢٤٤ ـ شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية، محمد خليل هراس، مراجعة عبد الرزاق عفيفي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنوّرة، ط٤ (د.ت).

٢٤٥ ـ الصورة الأدبية، مصطفى ناصف، دار الأندلس، ط٣، ١٩٨٣م.

٢٤٦ ـ الصورة الفنية في التراث النقدي عند العرب، جابر عصفور، دار التنوير، بيروت، ط٢، ١٩٨٣م.

٢٤٧ ـ علم البيان، عبد العزيز عشيق، دار النهضة العربية، ١٩٧٤م.

٢٤٨ ـ علم الدلالة العربي، النظرية والتطبيق، د.فايز الداية، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٨٥م.

٢٤٩ ـ علم المعاني، عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية، ١٩٧٤م.

٢٥٠ ـ فجر الإسلام، أحمد أمين، مكتبة النهضة العصرية، القاهرة، ط١٣، ١٩٧٥م.

٢٥١ ـ الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي، حسين عطوان، دار الجيل، ط١، ١٩٨٦م.

٢٥٢ ـ فصول في النقد العربي وقضاياه، محمد خير شيخ أمين، دار الثقافة، البيضاء، ط١، ١٩٨٤م.

٢٥٣ ـ فلسفة البلاغة، ريتشاردز، ترجمة: ناصرحلاوي وسعيد الغانمي، ضمن: العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، ع ١٣ ـ ١٤، س١٩٩١م.

٢٥٤ ـ فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور، د.رجاء عيد، منشأة المعارف الإسكندرية، ط٢، (د.ت).

٢٥٥ ـ في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، طه عبد الرحمن، المؤسسة الحديثة للنشر، البيضاء، ١٩٨٧م.

٢٥٦ ـ في سيمياء الشعر القديم، دراسة نظرية وتطبيقية، محمد مفتاح، دار الثقافة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

٢٥٧ ـ الفيلسوف الغزالي، عبد الأمير الأعسم، دار الأندلس، بيروت، ط٢، ١٩٨١م.

٢٥٨ ـ القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، عبد العال سالم مكرم، دار المعارف، مصر ١٩٦٥م.

٢٥٩ ـ اللغة والتفسير والتواصل، مصطفى ناصف، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٥م.

٢٦٠ ـ لمحات بلاغية في معاني القرآن للأخفش الأوسط، فتحي عبد القادر فريد، القاهرة، ط١، ١٩٨٣م.

٢٦١ ـ المباحث البلاغية في ضوء الإعجاز القرآني، نشأتها وتطورها حتى القرن ٧ هـ، أحمد جمال العمري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٠م.

٢٦٢ ـ المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع، عبد العظيم المطعني، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٩٨٥م.

٢٦٣ ـ المجاز وأثره في الدرس اللغوي، محمد بدري عبد الجليل، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠م.

٢٦٤ ـ المجاز والتمثيل في العصور الوسطى، جماعة من المؤلفين، نشر تانسيفت، البيضاء، ط٢، ١٩٩٣م.

٢٦٥ ـ مجالات لغوية، الكليات والوسائط، منشورات كلية الآداب، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٣١، ١٩٩٤م.

٢٦٦ ـ مجهول البيان، محمد مفتاح، دار توبقال للنشر، البيضاء، ط١، ١٩٩٠م.

٢٦٧ ـ محاضرات في علم اللسان العام، فردناند دي سوسير، ترجمة عبد القادر قنيني، مراجعة أحمد جبيبي، مطبعة إفريقيا الشرق، ١٩٨٧م.

٢٦٨ ـ محاولة في أصل اللغات، جان جاك روسو، ترجمة: محمد محجوب، تقديم: عبد السلام المسدي، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٥م.

٢٦٩ ـ مذاهب التفسير الإسلامي، جولدتسهر، تح: عبد الحليم النجار، دار اقرأ، ط٢، ١٩٨٣م.

٢٧٠ ـ مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر لابن قدامة، محمد الأمين الشنقيطي، دار القلم، بيروت (د.ت).

٢٧١ ـ المصطلح النقدي في نقد الشعر، إدريس الناقوري، دار النشر المغربية، البيضاء، ١٩٨٢م.

٢٧٢ ـ المعتزلة، زهدي جار الله، دار الينابيع، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٢٧٣ ـ مفهوم الشعر، دراسة في التراث النقدي، جابر عصفور، دار التنوير، ط٢، ١٩٨٣م.

٢٧٤ ـ مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، أحمد أبو زيد، دار الأمان، الرباط، ط١، ١٩٨٩م.

٢٧٥ ـ من أسرار اللغة، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ط٦، ١٩٧٨م.

٢٧٦ ـ مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٨٤م.

٢٧٧ ـ المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن، أحمد أبو زيد، مكتبة المعارف، الرباط، ط١، ١٩٨٦م.

٢٧٨ ـ منع جواز المجاز في المنزَّل للتعبد والإعجاز (مع أضواء البيان)، محمد الأمين الشنقيطي، عالم الكتب، بيروت (د.ت).

٢٧٩ ـ من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.

٢٨٠ ـ نشر البنود على مراقي السعود، محمد الأمين الشنقيطي، صندوق إحياء التراث الإسلامي (د.ت).

٢٨١ ـ نظرية الأدب، رينيه ويليك وأوستن وارين، ترجمة محيي الدين صبحي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٣ ١٩٨٥م.

٢٨٢ ـ نقد الشعر عند العرب حتى القرن الخامس الهجري، أمجد الطرابلسي، ترجمة: ادريس بلمليح، دار توبقال للنشر، البيضاء، ط١، ١٩٩٣م.

و ـ المراجع الأجنبية:

283 - Dictionnaire de Linguistique, Larouse, Paris, 1991.

294 - Esquisses sur une théorie figurale du discours, J.L Galay, Poètique. No 20. Ed. Seuil, Paris. 1974.

285 - Herménologie Coranique et argumentation linguistique, A.Aaoui, Ed. Okad, 1992.

286 - Introduction à la Rhétorique, théorie et pratique. O.Reboul, P.U.F, 1991.

287 - La notion de certitude selon Rhazali, F.Jabre, J.Vrain, 1958.

288 - La pensée de Ghazzali, A.J.Wensinck , Librairie d'amérique et d'orient, Paris, 1940.

289 - Quand dire c'est faire, J.L.Oustin, Traduction et introduction de Gilles lane, Ed. Seuil, Paris. 1970.

290 - La Rhétorique restreinte, Figures III. G.Genette, Ed.Seuil, Paris, 1972.

ز ـ الدراسات المنشورة في المجلات والدوريات:

٢٩١ ـ إسهام الأصوليين في دراسة صلة اللفظ بالمعنى، مصطفى بن حمزة، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، عدد ٤، سنة ١٩٨٨م.

٢٩٢ ـ إشكالية العلاقة بين العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة عند ابن رشد، جمال الدين العلوي، مجلة كلية الآداب بفاس، ع٣، س ١٩٨٨م.

٢٩٣ ـ البلاغة العربية في أساس نشأتها، عبد المجيد زراقط، الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، ع ٤٦، س ١٩٨٧م.

٢٩٤ ـ تطور مصطلح التخييل في نظرية النقد الأدبي عند السجلماسي، علال الغازي، مجلة كلية الآداب بفاس، ع٤، س ١٩٨٨م.

٢٩٥ ـ التفسير بالمأثور، نقد للمصطلح وتأصيل، مساعد بن سليمان الطيار، مجلة البيان، لندن، ع٧٦، س ١٩٩٤م.

٢٩٦ ـ رؤية جديدة في معاني القرآن للنحاس، أحمد نصيف الجنابي، المورد، دار الجاحظ، العراق، ع٢، س ١٩٧٨م.

٢٩٧ ـ الاستطراد عند ابن تيمية، عبد القادر حامد، البيان، لندن، ع٥٩، س ١٩٩٣.

٢٩٨ ـ الاستعارة بين حساب المنطق ونظرية الحجاج، طه عبد الرحمن، المناظرة، المغرب، ع٤، س ١٩٩١.

٢٩٩ ـ الاستعارة عند المتكلمين، أحمد أبو زيد، المناظرة، ع٤، س ١٩٩١.

٣٠٠ ـ صور من تطور لغة الشعر العربي الحديث عن طريق المجاز، أحمد محمد قدور، عالم الفكر، الكويت، مجلد ٢٠، ع٣، س١٩٨٩.

٣٠١ ـ الظواهر البلاغية ومستويات الإدراك في العمل الشعري، أحمد الطريسي، المناظرة، ع٤، س١٩٩١.

٣٠٢ ـ عبد القادر الجرجاني ونظرية النظم، عبد القادر حسين، الفكر العربي، بيروت، ع ٤٦، س ١٩٨٧.

٣٠٣ ـ الفلسفة والبلاغة في بلاغة الفلاسفة، جورج كتورة، الفكر العربي، ع ٤٦، س ١٩٨٧.

٣٠٤ ـ في تحليل لغة الشعر، خليل أحمد عمايرة، التواصل اللساني، مجلد ٦، ع١ ـ ٢، س ١٩٩٤.

٣٠٥ ـ القارئ والنص، سيزا قاسم، عالم الفكر، مجلد ٢٣، ع٣ ـ ٤، س ١٩٩٥.

٣٠٦ ـ كتاب البديع لعبد الله بن المعتز وآراء المستشرق كراتشوفسكي، محمد قدوح، الفكر العربي، ع٤٦، س ١٩٨٧.

٣٠٧ ـ لغة ابن رشد الفلسفية، طه عبد الرحمن، أعمال ندوة ابن رشد، جامعة محمد الخامس، ١٩٧٩.

٣٠٨ ـ مجاز القرآن، ولادة علوم البلاغة، حسن عباس نصر الله، الفكر العربي، ع٤٦، س ١٩٨٧.

٣٠٩ ـ مراتب الحجاج وقياس التمثيل، طه عبد الرحمن، مجلة كلية الآداب بفاس، ع٩، س ١٩٨٧.

٣١٠ ـ مسائل في المنطق والطبيعيات، ابن رشد، تحقيق: جمال الدين العلوي، مجلة كلية الآداب بفاس، ع٤ ـ ٥، س١٩٨٠.

٣١١ ـ مشكلة المنهج في دراسة مصطلح النقد العربي القديم، د.الشاهد البوشيخي، مجلة كلية الآداب بفاس/ع٤، س ١٩٨٨.

٣١٢ ـ المصطلح النقدي والبلاغي في الدراسات القرآنية، زغلول سلام، مجلة كلية الآداب بفاس، ع٤، س١٩٨٨.

٣١٣ ـ مفهوم التغيير وحقوله الدلالية في النقد العربي...علي الغزيوي، ندوة الدراسة المصطلحية والعلوم الإنسانية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ١٩٩٦.

٣١٤ ـ نحو مقاربة حجاجية للاستعارة، أبو بكر العزاوي، المناظرة، ع٤، س١٩٩١.

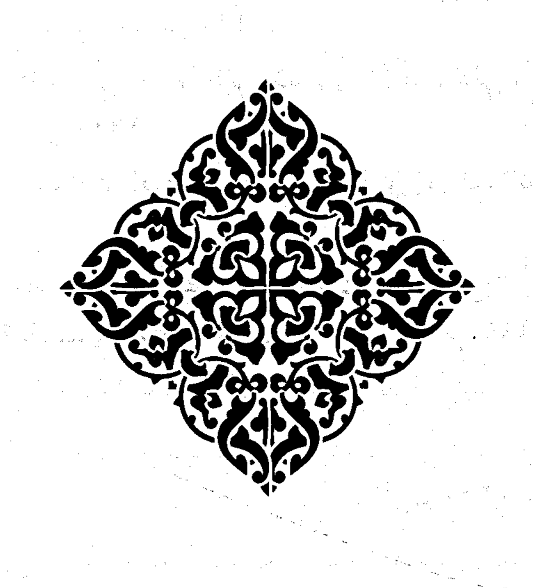
٣١٥ ـ ندوة الأسلوبية، مجموعة من النقاد، مجلة فصول الهيئة المصرية العامة للكتاب، مجلد٥، ع١، س١٩٨٤.

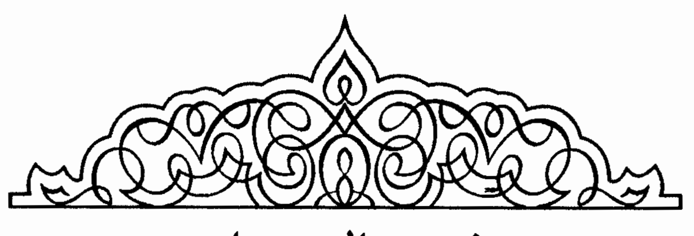
٣١٦ ـ الانزياح الدلالي الشعري، تامر سلوم، مجلة علامات في النقد، النادي الأدبي الثقافي، ج١٩، مجلد ٥، س ١٩٩٦.

٣١٧ ـ نظرية العقل وأثرها في قضايا الفن الشعري، أحمد علي محمد، عالم الفكر، الكويت، ع٢، س ١٩٩٦.

٣١٨ ـ نظرية المجاز عند عبد القاهر الجرجاني، غازي يموت، الفكر العربي، ع٤٦، س ١٩٨٧.

٣١٩ ـ يد الشمال، آراء حول الاستعارة، فلفهارت هاينريكس، ترجمة سعاد المانع، فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، م١٢، ع٤، س ١٩٩١.





فهرس المحتويات



